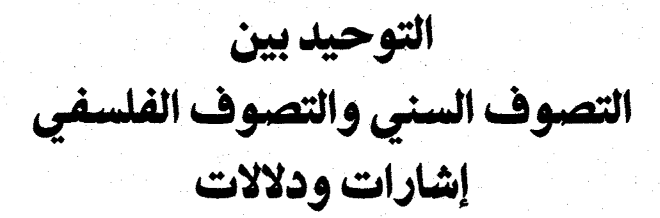


التوحيد بين
التصوف السني والتصوف الفلسفي
إشارات ودلالات

د. أبواليزيد أبوزيد العجمي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

البحث عن الهويه الثقافية لأمتنا غدا واحدا من أبرز المخارج من الأزمة الراهنة ، ولما كانت ثقافتنا الإسلامية قد صيغت كما صيغ المجتمع الإسلامي كله وفق ماجاء به الوحي كتابا وسنة فقد سجلت فيها خصائص بناء الإنسان : جسده ، وعقله ، وروحه ومايستلزم هذا من حركة وعلاقات تنبثق من المعتقد الحق ، وتترشد بالعبادات والشعائر لتجيء سلوكا سمته الالتزام والتخلق .

وحين يراد لهذه الأمة بحث صلتها بالمصادر والإفادة من اجتهادات العقل المسلم فإن هذا يعنى الإفادة من كل العلوم التى عرفها تاريخ المسلمين ، سواء منها مايتصل بالنص القرآني مباشرة أو السنة كذلك ، أو مايحقق توجيهات المصدرين الكتاب والسنة في تحكيم أمر الله ونهيه في حياة المسلمين ، وبذا تتساوى الحاجة إلى الفقه مع الحاجة إلى علوم العقيدة مع الحاجة إلى علوم التزكية المسماة اصطلاحا بالتصوف . ولايخفى على أهل العلم ان الأخذ من اجتهادات السابقين يضبطه منهج وتحكمه فلسفة . ولما كان التراث الصوفي في فكرنا الإسلامي قد تعرض لظروف فكرية حكم عليه فيها بأحكام عامة ، قد لاتصمد أمام التفنيد العلمي ، فإن ناتج هذا وغيره من ظروف قد جعل البعض يرفض الجيد لحمله اسم الردئ ، وهذا مما يجافي عدل الحكم في الإسلام والموضوعية فيه . ويضيع بالتالي علينا فرصة الإفادة مما تتحقق فيه شروطها وضوابطها .

وقد شغلت في العامين الأخرين ببحوث في التصوف ركزت فيها على وضع منهج علمي لقراءته ، وأظهرت في بعضها تطبيقه كي نعرف ماذا نأخذ وماذا ندع ، بل لنعرف كيف نفسر الأحكام على هذا الجزء من تراثنا مدحا أو قدحا . (١)

وهذا البحث الخاص بالتوحيد عند الصوفيه واحد من هذه البحوث . أقدمه تجلية لحقائق تتصل بفهم الصوفية للتوحيد باعتباره حجر الزاوية في فكرنا الإسلامي ، وأهدف كذلك

---

(١) انظر / نحو قراءة منهجية للتراث الصوفي /مجلة دراسات اسلامية - باكستان مجمع البحوث الإسلامية ، مارس ١٩٩٤م ، شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في التراث الصوفي / حولية الجامعة الإسلامية العالمية اسلام اباد - العدد الأول ١٩٩٣م.

إلى بيان الفرق الواضح بين التصوف حين كان مرتبطا بمصادره الإسلامية ، وبينه حين غزته مصطلحات الفلسفة وأفكارها وهلم جرا .

وقد رأيت ان أمهد له بذكر مسلمتين هما : إسلامية التصوف ، وعقيدة التصوف ، مدخلا إلى الحديث عن مفهوم التوحيد الذى هو أس البناء للنهضة التى كانت والنهضة المرتقبة بكل أبعادها العلمية والروحية والاجتماعية .

وقد حاولت جهدى أن تكون الإشارات دالة ، وأن يكون الحكم موضوعيا وان يكون التناول منطقيا ، حتى يتضح الأمر ويتجلى وجه الصواب . وا لله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل .

التصوف إسلامي النشأة والمصدر :

لقد كان شغف بعض الباحثين الغربيين في التصوف الإسلامي برده إلى عوامل غريبة عن الإسلام ظاهرة امتد أثرها إلى بعض الباحثين من غير المستشرقين حيث قرروا أن العوامل الغريبة عن الحياة الإسلامية هى التى التى ميزت التصوف مذهبا واضح المعالم بين الطريقة (١) .

لكن هذه الفروض التى جعلت التصوف غير إسلامي قد ألغى بعضها البعض (٢) ، بعد أن اكتشف بعض المستشرقين ضرورة إعادة النظر في أحكامهم بهذا الصدد ، فقرر نيكلسون – وهو من السابقين إلى دراسة التصوف – أن كل الأفكار التى وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية إنما هى وليدة الزهد والتصوف اللذين نشآ في الإسلام ، وكانا إسلاميين في الصميم (٣) .

وقد أشاد « ماسينيون » بهذا الإنصاف فقال : « وقد بين نيكلسون أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل على الإسلام غير مقبول ، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما ، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل » (٤) .

ولكن ماسينيون لا يمانع أن يكون تطور التصوف قد خضع لعوامل أخرى مع هذا الأصل القرآني (٥) .

وإشارة بعض المستشرقين المعاصرين إلى وجود آثار أجنبية إنما يقصدون بها ما حدث في مرحلة التصوف الفلسفى ، أما التصوف السنى فهو إسلامي النشأة والتطور ، وحين يستخدم بعض المستشرقين وصف الباطنية بالنسبة للنظرية الصوفية السنية فإنما يقصدون الباطن الذى هو في مقابل الظاهر ، وهو من صميم الإسلام (٦) ، نجد هذا لدى

(١) حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ٣٠٧/١ – بيروت .

(٢) محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام /٦٣ – طبعة ١٩٨٤م .

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه . « ع» من مقدمة د . أبو العلا عفيفى .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية / ٥ / ٢٧٤ « مادة تصوف » .

(٥) عبدالرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامي /٣١ –الكويت ١٩٧٩م وكالة المطبوعات .

(٦) د . ابو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي /٣٧ – طبعة ١٩٧٩م .

المستشرق « ترمنجهام » في قوله « إن التصوف الإسلامي تطـور طبيعي داخـل حـدود الإسلام ولايمت – إلا بصلة طفيفة – للمصادر غير الإسلامية ، مع أنه تلقى إشـعاعات مـن الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها ، وبالتالى فإن نظاما صوفيا واسعا ومتطورا قد تكون في الإسلام ، ومهما كان الدين الذى يدين به : الأفلاطونيـة المحدثـة ، أو الغنوصية ، أو التصوف المسيحي ، فإنه ينبغى علينا أن ننظر إليه بحق كما نظر إليه الصوفيـة أنفسهم على أنه النظرية الباطنية للإسلام ، والسر الذى تضمنه القرآن » (٧) .

وكأن الحق الذى تقرره هذه النظرات – مع التحفظ علـى بعض تعبيراتهـا – يؤكـد أن التصوف كتجربة روحية لايمكن أن تنشأ في دين استقاء من دين آخـر ، إذ لكـل طبيعته ، ولأهله ظروفهم والعوامل المؤثرة في تجاربهم الروحيـة والمادية على حد سـواء ، ومـن هنـا يكون الأثر – إذا وجد – عاملا مساعدا وفي مراحل متأخرة . وكتفسير لهذا قول إقبـال « ولا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم يكن – علـى نحـو مـا – ملكا خاصا لهذا الشعب ، وربمـا اسـتطاعت المؤثـرات الخارجيـة أن توقـظ روح شـعب مـن سباتها العميق لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبدا أن تخلق تلك الروح من العدم » (٨) .

وإذا كان هذا الأمر غدا مسلَّمة هى موضع اتفاق فإن من المنطقى أن نربـط بينهـا وبـين لازمها وهو ضرورة دراسة المصادر الإسلامية التى نشـأ التصـوف منهـا وتطـور في ظلالهـا ، وهنا نجد الدارسين المسلمين بصفة عامة يذكرون القـرآن الكريـم مصـدرا للحيـاة الصوفيـة حيث حاولوا أن يسندوا مقاماتهم وأحوالهم بسند قرآني ، كما يذكرون حياة الرسول قولا وفعلا وأثرها في نشأة التصوف الإسـلامي وتطـوره (٩) ، ولأن حيـاة الرسـول هـى الجـانب العملي لمبادئ الحياة الروحية كمـا جـاء بهـا القـرآن الكريـم كـان الاهتمـام بـأثر شـخصية الرسول الكريم في التصوف الإسلامي بكل مدارســه ، وصلـة هـذا بعقيـدة القـوم ، بـل إن الأمر يبلغ مبلغا أشد وضوحا حين يقول أحد الباحثين المجتهدين : « إن التصوف الإسـلامي نشأ ضرورة لازمة في المجتمع السني المسلم ، انبثاقاً مـن مـيراث النبـوة المحمديـة ، إذ للنبـوة ثلاث وظائف ... أولها : بلاغ الشرع وبيانه وتعليمه للناس سواء في ذلـك العقـائد النظرية

---

(٧) السابق /٣٧. (Trimingham). The Sufi Order in Islam , Oxford 1971 p.1.2..

(٨) محمد إقبال : تطور الفكر الفلسفي في إيران /٨١ ترجمة د . حسن الشافعي ، د. محمد السعيد جمال الدين – طبعة أولى ١٩٨٩م الدار الفنية للنشر والتوزيع / مصر .

(٩) د . التفتازاني : مدخل /٤٣ ، د. جعفر : في الفلسفة والأخلاق /٢٣٩ (طبعة ١٩٦٨م) .

والأحكام العلمية ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ﴾ (١٠) .

ثانيها : سلطة تنفيذ الأحكام ... وتحكيم الشرع ﴿ يأأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ﴾ (١١) .

ثالثها تزكية النفوس وقيادة الأرواح في سيرها نحو الحق تعالى ﴿ هو الذى بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ (١٢) .

ويقرر هذا الباحث أن هذه الجوانب التى كانت مجتمعةً في شخصية الرسول ورثت بعد عصر الراشدين فورث جانب التزكية وتربية الأرواح قوم جمع بعضهم بين العلم والعمل ، وهذا الجانب هو الذى صدر عنه التصوف الإسلامي الذى اهتم بالتربية والتزكية متابعة جادة للرسول الكريم وسعيا إلى الكمال الإنساني (١٣) .

عقيدة التصوف :

نحن نرتضى أن نعرف التصوف بما عرفه أحد شيوخ دراساته وممارسته ، وفيه يقول : « التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقيا ، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدى إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى ، والعرفان بها ذوقا لا عقلا ، وثمرتها السعادة الروحية ، ويصعب التعبير عن حقائقها باللغة العادية ، لأنها وجدانية الطابع وذاتية » (١٤) .

والنظر إلى التصوف الإسلامي في ضوء هذا التعريف يقضى ببعض الحقائق اللازمة في هذا الصدد ، فلا يمكن أن يكون الترقى الأخلاقى ، ولا الشعور الوجدانى المتدفق بالحب ، ولا تحقيق غاية العرفان الذوقي المؤدى إلى السعادة ، كل ذلك لا يمكن أن يكون بدون أساس عقدى ينطلق منه التصوف ويحتكم إليه ، وهذا الأساس في الإسلام هو عقيدة التوحيد التى يعتبرها البعض أخص خصائص التصوف الإسلامي .

ومن الحقائق اللازم تفهمها في هذا الصدد أن لغة التصوف غير عادية ، أو خاصة كما يسميها البعض أو رمزية في تعبير آخر . وعليه فقد تكون لغتهم في التعبير عن عقيدة التوحيد غير مألوفة في سياق الحديث عن العقائد عند المتكلمين أو غيرهم ، ولكنها لا تصل

(١٠) سورة المائدة /٦٧ . (١١) سورة التوبة /٧٣ وسورة التحريم /٩ .

(١٢) سورة الجمعة /٢ .

(١٣) حسن الشافعى (د) فصول في التصوف /٦٥-٦٧. طبعة ١٤١١هـ ١٩٩١م دار الثقافة العربية .

(١٤) التفتازاني : مدخل / ٨ .

إلى حد التعبير بما يخالف الشرع ، أو يناقض نص الإسلام وروحه ، الأمر الذى يجعل من يقع في هذه الدائرة هدفا لاتهامات الصوفية قبل غيرهم من طوائف المسلمين . « ولكن هذا الجهد (التصوف) أو تلك التجربة تقوم على أساس معين أو تنطلق من قاعدة محددة ، وهى عقيدة التوحيد التى هي شعار الإسلام وروحه المهيمنة على كافة أنظمته . وقد وجدنا أبا القاسم القشيرى في ترجمته لأبى على الكاتب (١٥) يذكر مايظنه يزيل هذه الشبهة ، يقول ابن تيمية « وقد ذكر أبو القاسم القشيرى في ترجمة الشيخ أبي على بن الكاتب ، وقد صحب أبا على الروذبارى وغيره ، وتأخر بعد الأربعين وثلاثمائة ، قال : المعتزلة نزهوا الله من حيث العقل فأخطأوا ، والصوفية نزهوه من حيث العلم فأصابوا » .

قلت : العلم في لسان الصوفية ووصاياهم كثيرا ما يريدون به الشريعة كقول أبي يعقوب النهرجورى (ت ٣٣٠ هـ) « أفضل الأحوال ما قارن العلم » وكقول أبى يزيد (ت ٢٦١هـ) « عملت في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت أشد على من العلم ومتابعته ، ولولا اختلاف العلماء لبقيت ، واختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد » (١٦) .

.. ويمكننا القول – في ضوء الإشارات السابقة – بأن أساس التصوف عقيدة التوحيد ، وما يأتي بعد هذا الأساس فرع له وانبثاق منه ، كما سيتجلى هذا في الأثر النبوي في التصوف الإسلامي ، كما يمكننا القول بأن هذه الحقيقة فرضت نفسها على الباحث المسلم والباحث غير المسلم ، في مجال التصوف (١٧) ، وذلك بعد البحث في التوحيد ودلالته عندهم ، والبحث فيما يتصل بالموضوع ذاته وهو طبيعة العلاقة بين الصوفي وربه .

ولأن هذه النقطة مرتكز أساسى لموضوعنا نرى أن نجليها بإشارات تتضمن مايلى :

في التصوف السنى :

* عقيدة التوحيد كما تدل عليها أقوالهم (نماذج) .
* رؤية نقدية لما ورد في أقوالهم عن التوحيد .
* حديثهم عن العلاقة بين الخالق والمخلوق .

١ – عقيدة التوحيد كما تدل عليها أقوالهم : (التوحيد في أقوال الصوفية) .

---

(١٥) القشيرية / ٤٦ . طبعة صبيح – مصر

(١٦) ابن تيمية : الاستقامة ٩٤/١ ، ٩٥ – تحقيق د. محمد رشاد سالم ، طبعة جامعة الإمام ١٩٨٣م.

(١٧) د. حسن الشافعي : فصول / ٤٣ ، ٤٤ .

جمع كـلام الصوفيـة - بلفظه أو كما فهمه هو - غير واحد من المؤرخين فصنف الكلاباذى (ت ٣٨٠ هـ) « التعـرف لمذهـب أهـل التصـوف » وصنـف أبـو عبـد الرحمـن السلمي (توفي ٤١٢ هـ) « طبقات الصوفية » وصنف القشيرى (توفي ٤٦٥ هـ) الرسالة ، ومن قبل هذين كان اللمع للسراج الطوسى (تـوفي ٣٨٧هـ) لكنـه لم يسـتقص اسـتقصاء هؤلاء ، ومن بعد هؤلاء كـان ابـن الجـوزى (ت ٥٩٧ هــ) في صفـة الصفـوة - وجميعهـم يستفاد منه فيما نحن بصدده ، لكننا سنشير إلى ماقدمه القشيرى وندعمه بمـا قدمـه صـاحب أول طريقة صوفية منظمة ، ذلك هو عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ) أما لماذا القشيرى من بين من جمع أقوال الصوفية ؟ فذلك لأنه ركز القول في هذا الأمر مقدمـا فهمـه لأقوالهـم ومؤيدا هذا الفهم بنماذج غير قليلة من أقوالهم في معنى التوحيـد ، ومـن جهـة أخرى فإن الرؤية النقدية لكلام المشايخ في التوحيد ركزت على ما أورد القشيرى في رسالته .

أما بالنسبة للجيلاني فالإشارة إلى حديثـه عـن التوحيـد عنـد الصوفيـة تعنـى أن مـاقرره القشيرى من خلال أقوالهم من أنهم على طريقة السلف واعتقاد أهل السـنة والجماعـة ظـل هو السمة العامة للتصوف الإسلامي رغم وجود بعض البدايات التي نحت منحى ظهـر فيـه الأثر الأجنبى والتى تطورت فيما بعد إلى تصوف فلسفى له ظروفه وخصائصه .

... يقول القشيري - بعد أن ذكر سبب تأليفه للرساله ومـا وجـد مـن طوائـف صوفيـة تقول بما يخالف عقيدة أهل السنة والجماعة - : « اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البـدع ، ودانـوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيـل ، وعرفـوا مـا هـو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم ، ولذلك قال سيد هذه الطريقـة الجنيـد رحمه الله : « التوحيد إفراد القدم من الحدث » وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائـل ، ولائح الشواهد كما قال أبو محمد الجريرى رحمه الله : من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلت به قدم الغرور في مهواة من التلف » (١٨).

أما عن أقوالهم في معنى التوحيـد فقـد ذكـر القشـيرى أقـوالا لكثـير مـن مشـايخ القـوم وسوف نجتزئ منها بما يكفى للدلالة على الحكم الذى قدمه القشيرى عن فهمهم للتوحيد ، كذلك نشير إلى أن القشـيرى جمـع فيمـا روى بـين أقـوال لشـيوخ هـم موضـع ثقـة العامـة

---

(١٨) القشيرية / ٥ ، طبعة صبيح د .ت .

والخاصة ، وأقوال أخرى لصوفية دار حولهم جدل ، وكان الحكم عليهم موضع افتراق بين العامة ، بل وبين العلماء كذلك ، ونذكر من هؤلاء الشبلى (ت ٣٣٤ هـ) والحلاج (ت ٣٠٩ هـ) ، وكأنا بالقشيرى يشير إلى أن معنى التوحيد الحق نطق به أصحاب الصحو ، وأصحاب السكر على حد السواء ، وهذا له دلالته إما في وضوح المعنى لدى الجميع ، وإما في صلاحية ذلك مدخلا للاعتذار عن هؤلاء أمام من يتهمهم بالخروج عن الدين جملة ودون تفصيل في أحوالهم التى نطقوا فيها ببعض الأقوال الموهمة أو الغامضة .

وهذه بعض أقوالهم :

الشبلى :

يروى القشيرى عن السلمى سماعه لمن سمع الشبلى يقول : « جل الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف . وقال : هذا صريح من الشبلى أن القديم سبحانه لا حد لذاته ... ولا حرف لكلامه »(١٩) .

الجنيد البغدادى (ت ٢٨٩ هـ) :

« وقال الجنيد (ولا يذكر القشيرى سندا) : إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة معرفة المصنوع صانعه ، والمحدث كيف كان إحداثه ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث ، ويذل لدعوته ، ويعترف بوجوب طاعته »(٢٠) .

« وسئل الجنيد عن التوحيد فقال : إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته ، أنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد ، بنفى الأضداد والأنداد والأشباه ، بلا تشبيه ، ولا تكييف ، ولا تصوير ، ولا تمثيل ، وليس كمثله شئ وهو السميع البصير »(٢١) .

البوشنجى :

« وقال أبو الحسن البوشنجى رحمه الله : التوحيد : أن تعلم أنه غير مشبه للذوات ولا منفى الصفات »(٢٢) .

ذو النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ)

يحكى القشيرى بسند الطوسى قوله حين سئل عن التوحيد ما هو ؟ فقال : أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج ، وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شئ صنعه ، ولا

(١٩ -٢٢) القشيرية /٦ .

علة لصنعه وليس في السموات العلا ولا في الأرضين السفلى مدبر غير ا لله وكل مـا تصـور في وهمك فا لله بخلاف ذلك »(٢٣) .

الحلاج (ت ٣٠٩ هـ)

يروى عن السلمى بسند عن الحلاج قوله : «ألزم الكل الحـدث لأن القـدم لـه ... إنـه سبحانه لا يظله فوق ، ولا يقله تحت ، ولا يقابله حد ، ولا يزاحمه عند ، ولا يأخذه خلف ، ولا يحده أمام ... منزه عن أحوال خلقه ، ليس له مـن خلقـه مـزاج ، ولا في فعلـه عـلاج ، باينهم بقدمه ، كما باينوه بحدوثهم .... ومعرفته توحيده ، وتوحيده تمييزه من خلقـه ، ومـا تصور في الأوهام فهو بخلافه ... »(٢٤) ويـورد القشـيرى أكثر مـن ذلـك في التوحيـد ، في قضايا عقدية أخرى ، مثـل معنـى الإيمـان بـا لله ، ومعنـى الكفـر ، وكيـف تكـون رؤيـة ا لله سبحانه يوم القيامة ، إلى غير ذلك من موضوعات العقيـدة التـى يدعـم بهـا حكمـه في أول حديثه عن أن هؤلاء المشايخ كانوا على طريقة السلف وأهل السنة والجماعة (٢٥) .

.. وأما الجيلاني فقد أفرد مساحة كبيرة من كتابه «الغنية» للحديث عن عقيدة القوم ، مفصلا القول فيها في قضايا مثل خلق القرآن ، وخلق الجنة والنـار ، والنبـوة ، والشـفاعة ، والرؤية ، وفى جميعها يؤكد ما أشار إليه القشيرى وأكده بأقوال المشايخ ، لكنه يختلف عـن القشيرى في التفصيل ، وفي بيان آراء الفرق الكلامية في الموضوعات التـى يتناولها ، والـرد عليها ذاكراً أدلته من الكتاب والسنة مصـدرا معظم المباحث بقولـه : «ونعتقـد» أو «نؤمن» وإذا كان هذا النمط من التعبير يوحـى بأنـه يتكلـم بلسـان جماعـة ، مما يدعـو إلى التساؤل : هل يتكلم باسم جماعة الحنابلة ، أو جماعة الصوفية ؟ فإننا نقول : لا يختلف الأمـر كثيرا ، فالجيلانى فقيه حنبلي ، ولكنـه كذلـك صوفـى وصـاحب طريقـة صوفيـة لها سمتها ونظامها ، وفي الوقت ذاته فإن ما يذكره من عقيدة الحنابلة أو أهل السنة هو عـين مـا قـرره القشيرى – مع أشعريته – عن عقيدة الصوفية .

يقول الجيلانى «باب معرفة الصانع عز وجل»

«ونقول أما معرفة الصانع عز وجل بالآيات والدلالات علـى وجـه الاختصـار فهـى أن يعرف ويتيقن أنه واحد ، أحد ، فرد ، صمد ، لم يلد ولم يولـد ، ولم يكـن لـه كفـوا أحـد ، ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ، لا شبيه له ولا نظير ، ولا عـون ، ولا شـريك ، ولا

(٢٣ -٢٤) القشيرية /٦، ٧ .

(٢٥) السابق /٨ – ١٠ ، ٢٣١ .

ظهير ، ولا وزير ، ولا ند ولا مشير ، وليس بجسم فَيُمَس ، ولا بجوهر فيحس ، ولا عرض فينقضي ، ولا ذى تركيب وآلة وتأليف وماهية وتحديد ... لم تتصوره الأوهام ، ولا تقدره الأذهان ، ولا يقاس بالناس ، جل أن يشبه بما صنعه ، أو يضاف إلى ما اخترعه وابتدعه ... وأنه تعالى حى بحياة ، عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، مريد بإرادة ، وسميع بسمع ، وبصير ببصر ، ومدرك بإدراك ومتكلم بكلام ... »(٢٦) .

وهكذا يمضى الشيخ الجيلانى في بيان صفات الله عز وجل ، وما يجب على العبد أن يؤمن به ، ولعلنا من خلال هذا الجزء من كلامه نلحظ استخدامه لألفاظ المتكلمين كالجوهر والعرض ونحوها ، ويشير – وهو في معرض بيانه لاعتقاده – إلى ما تقول به بعض الفرق من أن الصفة عين الذات بالنسبة لله تعالى – عالم وعلمه ذاته) وإن كان يصرح في مواضع أخرى فيقول وليس كما تقول المعتزلة أو الأشاعرة ونحو هذا . ونحن هنا لا ندرس منهجه في عرض العقائد بقدر ما نشير إلى حرصه على بيان معتقده وأنه على منهاج أهل السنة والجماعة .

٢ – أقوالهم في التوحيد في نظر المدرسة السلفية (رؤية نقديه)

تعقب ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) القشيرى في ماذكره في الرسالة القشيرية ، تعقبه وأكثر الحديث حول ما جاء في الرسالة ، وذلك في كتاب له سماه الاستقامة ، وفيما يتصل بنقطتنا هذه عقد ابن تيمية فصلا عنوانه « فصل فيما ذكره الشيخ أبو القاسم القشيرى في رسالته المشهورة من اعتقاد مشايخ الصوفية فإنه ذكر من متفرقات كلامهم ما يستدل به على أنهم كانوا يوافقون اعتقاد كثير من المتكلمين الأشعرية ، وذلك هو اعتقاد أبى القاسم الذى تلقاه عن أبى بكر بن فورك وأبى إسحاق الاسفراييني .

وهذا الاعتقاد (الأشعرى) غالبه موافق لأصول السلف وأهل السنة والجماعة ، لكنه مقصر عن ذلك ، ومتضمن ترك بعض ماكانوا عليه ، وزيادة تخالف ماكانوا عليه .

والثابت الصحيح عن أكابر المشايخ يوافق ماكان عليه السلف ، وهذا هو الذى يجب أن يذكر »(٢٧)

ومنذ البداية لا يقبل ابن تيمية من القشيرى محاولته جعل الصوفية أشاعرة – مع أن

---

(٢٦) الجيلانى (عبد القادر) الغنْية لطالبى طريق الحق عز وجل ١/٣٨-٥٨ طبعة الحلبى بدون تاريخ .

(٢٧) الاستقامة ١/٨٢ .

القشيرى لم يصرح بهذا فيما نقله عن المشايخ - بل نقيم الأدلة من أقوال المشايخ المتقدمين والمتأخرين على أنهم ليسوا أشاعرة أو كلابية ، بل هم يصرحون بخلاف ذلك حيث يعتبرون المذهب الكلامى بعامة نقصا في الولاية بشكل أو آخر (٢٨) .

لكن هذا الخلاف المذهبى بين الشيخين لم يمنع ابن تيمية من أن ينصف الصوفية ويشهد لهم بالحق ، وذلك من خلال تعليقاته على ما أورده القشيرى في رسالته من عقيدتهم ، وإن كان يحرص على نفى صلتهم بالمنهج الكلامى في الاستدلال . كما يلاحظ بعض الملاحظات على منهج القشيرى في اختيار الأقوال الدالة على عقيدة القوم .

وبصفة عامة يمكن أن نوجز موقف ابن تيمية فيما يلى :

أ - يوافق على فهم القشيرى وحكمه بأن هؤلاء المشايخ كانوا على عقيدة السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ، ويعقب على هذا بقوله :

قلت : هذا كلام صحيح فإن أئمة المشايخ الذين لهم في الأمة لسان صدق كانوا على ما كان عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل » (٢٩) .

ب - يعلق على الأقوال التى أوردها القشيرى .

فيعلق على قول الجنيد « التوحيد إفراد القدم من الحدث » فيقول « وأما الجنيد فمقصوده التوحيد الذى يشير إليه المشايخ ، وهو التوحيد في القصد والإرادة ، وما يدخل في ذلك من الإخلاص والتوكل والمحبة ، وهو أن يفرد الحق سبحانه - وهو القديم - بهذا كله ، فلا يشركه في ذلك محدث ، وتمييز الرب من المربوب في اعتقادك وعبادتك وهذا حق صحيح ، وهذا داخل في التوحيد الذى بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه .

ومما يدخل في كلام الجنيد عن إفراد القديم عن المحدث ، إثبات مباينته له بحيث يعلمه ويشهد أن الخالق مباين للخلق ، خلافا لما دخل فيه الاتحادية من المتصوفة وغيرهم ، من الذين يقولون بالاتحاد معينا أو مطلقا » (٣٠) .

ويعلق على قول الشبلى « جل الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف » بأن معناها أن الناس عرفوا أنه سبحانه معروف قبل الحدود والحروف أو أنه سبحانه عرف نفسه فيكون هو العارف والمعروف ، ويقول « فالشبلى وأمثاله يريدون أن يميزوا بين المخلوق

---

(٢٨) السابق : ٨٨/١/ .
(٢٩) الاستقامة ٩١/١/ .
(٣٠) السابق : ٩٣/١/ .

والخالق لنفى مذهب الاتحاد والحلول كما نقل عن الجنيد « إفراد القدم عن الحدث » وكما قال أبو طالب المكى (ت ٣٨٦ هـ) صاحب « قوت القلوب » « ليس في مخلوقاته شيئ من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته » (٣١) .

وأما تعليقه على قول الحلاج الذى أشرنا إليه فمع اعتقاده أن الحلاج نسب إليه الشيء وضده ، وأنه مختلف في الحكم عليه ، وأن كثيرا من كلامه به اضطراب يضر أكثر مما ينفع ، أقول مع اعتقاد ابن تيمية هذا وتصريحه به فإنه حيال النص الموجود يعلق بقوله « فإن كان هذا الكلام صحيحا فمعناه الصحيح هو نفى مذهب الاتحاد والحلول ، الذى وقع فيه طائفة من المتصوفة ، ونسب ذلك إلى الحلاج ، فيكون هذا الكلام من الحلاج ردا على أهل الاتحاد والحلول وهذا حسن مقبول » (٣٢) .

.. أما تعليقه على عبارة أبى محمد الجريرى « من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلت به قدم الغرور إلى مهواة التلف » فهو لا يوافق أبا القاسم في فهمه الذى عبر عنه بقوله « يريد ذلك أن من ركن إلى التقليد ، ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن متن النجاة ووقع في أسر الهلاك » ويقول : قلت : المشايخ لا يشيرون إلى الطريق التى سلكها المتكلمون من الاستدلال بالأجسام والأعراض ومايدخل في ذلك . بل هم منكرون لذلك ، كما ذكره أبو عبد الرحمن السلمى وشيخ الإسلام الأنصارى وغيرهم .

وأبو القاسم يرى صحة هذا الطريق ، وهذا من المواضع التى خالف فيها مشايخ القوم » (٣٣) .

وفي السياق ذاته يرد على أبى القاسم استدلاله بأنهم ضد المعتزلة حيث ذكر عبارة أبى على الكاتب « المعتزلة نزهوا الله من حيث العقل فأخطأوا والصوفية نزهوه من حيث العلم فأصابوا » يرد عليه بأن العلم هنا مقصود به الشريعة ويورد من الأقوال ما يؤيد ذلك ، لا علم التوحيد كما يفهمه المتكلمون على اختلاف مدارسهم . ثم يقول : « وهذا الذى ذكره الشيخ أبو علي من أن الصوفية يخالفون المعتزلة فأمر متفق عليه ، فإن أصول الصوفية لا تلائم نفى الصفات ، بل هم أبعد الناس عن الاعتزال في الصفات والقدر ... فعلم أن القوم مخالفون لهذه الطريقة الكلامية التى أشار أبو القاسم إلى بعضها » (٣٤) .

---

(٣١) الاستقامة / ١/ ١١٥ .

(٣٢) السابق /١ /١١٩ .

(٣٣) السابق /١ /٩٤ .

(٣٤) السابق /١ /١٠٢ .

وابن تيمية يقصد طريقة الكلام في الجواهر والأعراض تلك التى سلكها المعتزلة وأخذها عنهم الأشعرية وغيرهم .

نقول : كان ابن تيمية دقيقا في الحكم على أقوال شيوخ الصوفية منصفا لهم حريصا على أن يبعد منهجهم عن الفرق الكلامية ، وهذا هو الحق لأنهم أصحاب منهج ذوقي لا برهاني ، ومن خلال تعليقاته يتأكد ما أشار إليه القشيرى وما دلت عليه أقوالهم من أنهم فهموا التوحيد كما فهمه سلف هذه الأمة وإن ظل أمر اتهام ابن تيمية للقشيرى بمحاولته جعل القوم أشاعرة قائما ، وله كذلك ملاحظة أخرى هى أن القشيرى يصدر أقواله بالشبلى وهو من هو اضطرابا وسكرا من جهة ، وليس هو أول القوم من جهة أخرى ، وكذلك روايته عن الحلاج مع ما هو معلوم من أمره ، ويرى ابن تيمية أنه كان الأولى أن يركز على المشايخ ذوى الضبط واليقظة أمثال الجنيد ، والتسترى ويوسف بن الحسين (٣٥) .

لكن ذلك شئ قد يحتاج إلى درس آخر وما نهدف إليه من هذه الرؤية النقدية شئ آخر هو الذى يعنينا في بيان معنى التوحيد عند القوم لأنه حجر الزواية فيما نحن بصدده .

٣ – العلاقة بين الخالق والمخلوق :

من كمال عقيدة المؤمن أن تكون علاقته بربه منضبطة بما حدده الشرع في هذا الجانب من العقيدة ، وقد تكلم الصوفية في معانى تتصل بحدود وضوابط هذه العلاقة نذكر منها أبرزها وهو ثلاثة : القرب – المحبة – الفناء ، لنرى فهمهم للعلاقة التى ينبغى أن تكون بين العبد وربه سبحانه .

القرب حال يكون « لعبد شاهد بقلبه قرب الله منه فتقرب إلى الله تعالى بطاعته ، وجمع همته بين يدى الله تعالى بدوام ذكره في علانيته وسره » (٣٦) .

وأهل القرب عند القوم أنواع ودرجات : أولها من يتقرب إلى الله بالطاعات لعلمه بعلم الله به وقدرته عليه .

وثانيها : من يتحقق بذلك أى يمتلئ به قلبه فيكون كما قال الجنيد البغدادى : واعلم أنه يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه ، فانظر ماذا يقرب من قلبك ؟ (٣٧) .

---

(٣٥) الاستقامة /١/١١٣ .

(٣٦) اللمع /٨٤ تحقيق د / عبد الحليم محمود وطه سرور / ١٩٦٠م دار الكتب الحديثة بمصر .

(٣٧) السابق /٨٥ .

فقرب العبد قرب طاعة وتحقق بها وإحسان لها « وقرب ا لله سبحانه ما يخصه اليوم به من العرفان ، وفي الآخرة ما يكرمه به من الشهود والعيان ، وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان »(٣٨) .

أما الدرجة الثالثة : فهي ما يسميها السراج الطوسي بحال الكبراء وأهل النهايات ، وهي ما يشغل العبد فيها عن قربه من ا لله بقرب ا لله منه ، وهذا معنى قول أبي يعقوب السوسي : فإذا شغل عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب ، يعنى عن رؤية قربه من ا لله عز وجل بقرب ا لله منه »(٣٩) .

والشيوخ الذين يروون أقوال الصوفية في القرب يقدمون بين يدى هذا الموضوع ما يؤكد التزامهم بمنهج الشرع فيه فالسراج الطوسى مثلا يقدم بالآيات ﴿ وإذا سألك عبادى عنى فإني قريب ﴾ (٤٠) وقوله سبحانه ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (٤١) وقوله ﴿ ونحن أقرب إليه منكم ولكن لاتبصرون ﴾ (٤٢) وقوله سبحانه ﴿ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ﴾ (٤٣) ثم يقول : « فذكر ا لله تعالى قربه منهم ، ثم ذكر قربهم بمعنى توسلهم إلى ا لله تعالى بالقرب أيهم أقرب . »(٤٤) .

وهو نفس ما فعله القشيرى فبعد أن تحدث عن معنى القرب عندهم ذكر الحديث الصحيح فيما يروى رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم : « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التي يمشى بها ، فبي يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى ، ولئن سألنى لأعطينه ، ولئن استعاذنى لأعيذنه ، وما ترددت في شئ أنا فاعله ترددى عن قبض نفس عبدى المؤمن ، يكره الموت وأنا أكره مساءته ولابد له منه »(٤٥) .

وواضح أن حديث القوم عن القرب من ا لله تعالى هو حديث عن المعية العامة ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ (٤٦) والمعية الخاصة ﴿ إن ا لله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون ﴾ (٤٧) ، وهما لا يقتضيان أن يختلط أحد الطرفين بالآخر ، أو يمزج به كما عند بعض متفلسفة الصوفيه لأن « قرب ا لله من عباده وتقريبه لهم – عند سلف الأمة وعامة

(٣٨) القشيرية / ٧١ . (٣٩) اللمع / ٨٥ / القشيرية / ٧٢ . (٤٠) البقرة / ١٨٦ .
(٤١) ق / ١٦ . (٤٢) الواقعة / ٨٥ . (٤٣) الإسراء / ٥٧ .
(٤٤) اللمع / ٨٤ . (٤٥) رواه البخاري . (٤٦) الحديد / ٤ .
(٤٧) النحل / ١٢٨ .

المشايخ الأجلاء ليس مجرد الإنعام والكرامة ، بل يقرب من خلقه كيف يشاء ، ويقرب إليه منهم من يشاء »(٤٨) وهذا مقتضى تنزيه ا لله عن مشابهة خلقه في ذات أو صفه - ﴿ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ﴾ (٤٩) .

المحبه حال من أحوال الصوفية يستندون فيه إلى قول ربهم ﴿ فسوف يأتى ا لله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾ (٥٠) وقوله سبحانه ﴿ قل إن كنتم تحبون ا لله فاتبعونى يحببكم ا لله ﴾ (٥١) وقوله ﴿ والذين آمنوا أشد حبا لله ﴾ (٥٢) ويستندون كذلك إلى قول رسول ا لله - صلى ا لله عليه وسلم - : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون ا لله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعود إلى الكفر بعد إذ انقذه ا لله منه ، كما يكره أن يلقى في النار »(٥٣) .

وهى عندهم « حال لعبد نظر بعينيه إلى ما أنعم ا لله به عليه ، ونظر بقلبه إلى قرب ا لله تعالى منه وعنايته به ، وحفظه وكلاءته ، فنظر بايمانه وحقيقة يقينه إلى ما سبق له من ا لله تعالى من العناية والهداية وقديم حب ا لله له ، فأحب ا لله عز وجل »(٥٤).

ودرجات أهل المحبة ثلاثة : أولها ما عبر عنه سهل بن عبدا لله التسترى بقوله : المحبة موافقة القلوب لله والتزام الموافقة لله واتباع الرسول - صلى ا لله عليه وسلم - مع دوام الاستهتار « الشغف » بذكر ا لله تعالى وموجود حلاوة المناجاة لله عز وجل »(٥٥) .

وثانيها : ما يكون حب الصادقين المحققين وهو ما يتولد من نظر القلب إلى غنى ا لله وجلاله وعظمته وقدرته وهى ما عبر عنها إبراهيم الخواص بقوله : محو الإرادات ، واحتراق جميع الصفات والحاجات .

وأما الحال الثالثة فهى محبة الصادقين العارفين تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب ا لله تعالى بلا علة ، فكذلك أحبوه بلا علة وهى ما عبر عنه ذو النون المصرى بقوله « سقوط المحبة عن القلب والجوارح حتى لا يكون فيها المحبة ، وتكون الأشياء با لله و لله فذلك المحبة لله »(٥٦) .

---

(٤٨) ابن تيمية / التصوف/١١ من الفتاوى /٤٩ الاستقامة /١٣٨/١ والفتاوى /٥/٢٢٦-٢٥٥ - طبعة دار الإفتاء بالرياض .

(٤٩) الشورى /١١ .
(٥٠) المائدة /٥٤ .
(٥١) آل عمران / ٣١
(٥٢) البقرة / ١٦٥ .
(٥٣) رواه البخارى ومسلم .
(٥٤) اللمع / ٨٦ .
(٥٥) السابق /٨٧ .
(٥٦) السابق / ٨٨ .

وفي هذا المعنى وبلغتهم الخاصة تجئ أقوالهم دالة على أن المحبة تقتضى الطاعة والذكر الدائم كما تقتضى انشغال القلب بكل ما يريده المحبوب حتى تكون القلوب في النهاية غير متسعة لشئ إلا لما يحبه المحبوب ، وهنا يكون معنى قول الجنيد حين سئل عن المحبة : « حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به الحديث » (٥٧) وقد تكلم القوم في الخوف والرجاء من حيث صلتهما بالمحبة إذ الراجى إنما يطمع فيما يحبه ، والخائف يفر من الخوف لينال المحبوب .

وعبارات القوم عن المحبة في مجملها تدل على ما عبر عنه السلف من أن المحبة أصل الدين ، وأنها تستلزم الجهاد ، وتعنى الاتفاق والاتحاد بين المحب والمحبوب فيما يحب ويرضى لا اتحاد الأعيان ولا ما يعنيه أصحاب وحدة الوجود ، وأنها تستلزم كذلك حب الرسول وحب الصالحين لأن الله يحبهم ، كما أنها تقتضى خشية الله والذل له ، أى تعنى تحقيق المرء عبودته لله .

« وإنما يغلط من يغلط في هذه من حيث يتوهمون أن العبودية مجرد ذل وخضوع فقط لا محبة معه ، أو أن المحبة فيها انبساط في الأهواء أو إدلال لا تحتمله الربوبية ، ولهذا يذكر عن ذى النون أنهم تكلموا عنده في مسألة المحبة ، فقال : أمسكوا عن هذه المسألة لا تسمعها النفوس فتدعيها ، وكره من كره من أهل المعرفة والعلم مجالسة أقوام يكثرون الكلام في المحبة بلا خشية ... ولهذا وجد في المتأخرين من انبسط في دعوى المحبة حتى أخرجه ذلك إلى نوع من الرعونة ، والدعوى التى تنافى العبودية ، وتدخل العبد في نوع من الربوبية التى لا تصلح إلا لله » (٥٨) .

الفناء :

لقد جر هذا المصطلح على الصوفية كثيرا من التهجم عليهم ، وبخاصة لدى أصحاب النظرات العجلى ، وحقيقة الأمر أن القوم استخدموا لفظ الفناء وقرينه « البقاء » ، بمعنى لغوى سليم ، رابطين إياه بالتوحيد ، والمحبة التى تتضمن الإخلاص والعبودية لله سبحانه .

وإذا كان صاحب التعريفات قال : « الفناء سقوط الأوصاف الذميمة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناءان : أحدهما ماذكرنا وهو مباشرة الرياضة ، والثانى

---

(٥٧) اللمع /٨٨ ، القشيرية /٢٤٦ - ٢٥٠ .

(٥٨) ابن تيمية /علم السلوك « جـ١٠ من الفتاوى » /٥٧ ، ٥٩ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ دار الإفتاء بالرياض .

عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو الاستغراق في عظمة البارى ومشاهدة الحق »(٥٩) أقوال إذا كان هذا قول الجرجانى فإن القشيرى يقدم فهمه للفناء والبقاء عند الصوفية بما يجعله في حدود العقيدة والدلالة الأخلاقية «أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة به وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحموده به .. فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة ، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال : إنه فنى عن شهواته ، فإذا فنى عن شهواته بقى بنيته وإخلاصه في عبوديته »(٦٠) .

نذكر من أقوالهم ، قول أبى سعيد الخراز «علامة الفانى ذهاب حظه من الدنيا والأخرى ، إلا من ا لله تعالى ، ثم يبدو باد من قدرة ا لله فيريه ذهاب حظه من ا لله إجلالا لله ، ثم يبدو باد من ا لله فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه ، ويبقى رؤية ماكان من ا لله لله ، وينفرد الواحد الصمد في أحديته ، ولا يكون لغير ا لله مع ا لله فناء ولابقاء »(٦١) .

وإذا كان أبو سعيد الخراز قد بدت لغته خاصة كما نعلم عن لغة الصوفية في التعبير عن أحوالهم فإن الجنيد البغدادى كان أقرب إلى اللغة المتعارف عليها في كتاب له عن الفناء حيث ذكر فيه : ذكر أن البقاء با لله معناه هداية ا لله وتوفيقه ، والبعد بالإنسان عن ضلالات النفس وحمق الهوى ، ويؤكد الجنيد هذا المعنى بذكره الحديث الذى يروية الرسول عن ربه لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه - الحديث ثم يقول : فإذا كان سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به فكيف تكيف ذلك بكيفية أو تحده بحد تعلمه ؟ ولو ادعى ذلك مدع لأبطل في دعواه ، لأننا لانعلم ذلك كائنا بجهة من الجهات تعلم أو تعرف وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ، ويوفقه ، ويهديه ، ويشهده ماشاء كيف شاء ، بإصابة الصواب وموافقة الحق ، وذلك فعل ا لله عز وجل فيه ومواهبه له »(٦٢) .

هذا الفهم لمعنى الفناء والبقاء جعل الصوفية المحققين يغلطون من لا يدرك الفرق بين فناء صفات البشرية وفناء البشرية ذاتها ، ولم تحس هذه الفرقة الجاهلة الضالّة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية ، لأن البشرية لا تزول عن البشر ، كما أن لون السواد لا يزول عن الأسود ... وأخلاقه البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق ،

(٥٩) الجرجانى / التعريفات /١١٣ طبعة « ١٣٢١ هـ » .

(٦٠) القشيرى / الرسالة /٦١ .

(٦١) الكلاباذى / التعرف/ ١٥٠ تحقيق /محمود النواوى ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م مكتبة الكليات الأزهرية .

(٦٢) الجنيد البغدادى / كتاب الفناء ضمن رسائل الجنيد /٣٤ طبعة ليدن ١٩٦١م تحرير د/ على حسن عبد القادر .

وصفات البشرية ليست هي عين البشرية ، والذي أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤية الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك » (٦٣) .

وهذا الفهم ثم هذا التحوط الذى يصون العقيدة وبخاصة أنه كان قد عرف عن بعض الصوفية فهمهم غير الشرعى لمعنى الفناء ، هذا الفهم هو ماحكاه بعد قرون بعض أئمة الاتجاه السفلى ، وهم من هم حرصا على الالتزام بالكتاب والسنة من جهة وبعدا عن محاباة الصوفية من جهة فابن تيمية يذكر أن الفناء ثلاثة أنواع : نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء ، ونوع للقاصدين من الأولياء والصالحين ، ونوع للمنافقين الملحدين المشبهين .

ويذكر أن النوع الأول هو ما يسمى بالفناء عن إرادة ما سوى الله وهو المعنى الذى يجب أن يُقصد بقول الشيخ أبى يزيد حيث قال : « أريد أن لا أريد إلا مايريد . أى المراد المحبوب المرضى . وهو المراد بالإرادة الدينية ، كمال العبد أن لا يريد ولا يحب ، ولا يرضى إلا ما أراده الله وأحبه ورضيه .... وهذا المعنى إن سمى فناء أو لم يسم هو أول الإسلام وآخره ، وباطن الدين وظاهره » (٦٤) .

ويذكر النوع الثانى وهو الفناء عن شهود السوى « وهذا يحصل لكثير من السالكين ، فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته ، وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد ، وترى غير ما تقصد لا يخطر بقلوبهم غير الله » ويرى أن أصحاب هذا النوع معذورون ما داموا لم يقعوا في شبهة أنهم متحدون بالله وأن المحب متحد بالمحبوب لأن ذلك غلط مخالف لأصول العقيدة (٦٥) وهذان النوعان هما ما فهمه الصوفية من معنى الفناء والبقاء كما أشرنا ، بل إن التحوط الذى ذكره ابن تيمية هو عين ما ذكروه آنفا حين غلّطوا من انحرف عن جادة العقيدة . ثم يذكر النوع المرفوض من الفناء وهو الفناء في الموجود وهو ما أشير إليه سابقا عندهم ويقرر أن مشايخ الصوفية لا يقصدون هذا الأخير بقولهم في الفناء (٦٦) .

.. أما ابن قيم الجوزية (ت ٧٥٦هـ) فيقرر ما قاله شيخه ويرى أن اتحاد الارادتين كما ذكر أبو يزيد هو الاتحاد الشرعى ، ولا يصح اتحاد سواه ، « فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد خواص المحبين وفناؤهم ، فنوا بعبادة محبوبهم عن عبادة ما سواه ، وبحبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه . ومن تحقيق هذا الفناء ألا يحب إلا في الله . ولا يوالى إلا فيه ، ولايعادى إلا فيه ، ولا

(٦٣) اللمع /٥٤٣ تحقيق / عبد الحليم محمود ، وطه سرور / ١٩٦٠م دار الكتب الحديثة بمصر .

(٦٤) الفتاوى / ١٠ /٢١٩ . (٦٥) السابق /١٠ /٢٢٠ . (٦٦) السابق / ١٠ / ٢٢٢ .

يعطي إلا له ، ولا يمنع إلا له ، ولا يرجو إلا إياه ، ولا يستعين إلا به ، فيكون دينه كله ظاهرا وباطنا لله ، وحقيقة ذلك فناؤه عن هوى النفس وحظوظها بمراضي ربه وحقوقه ، والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علما ، ومعرفة وعملا وحالا ، وقصدا » (٦٧).

تعقيب

هذه عقيدة الصوفية الذين يسميهم البعض شيوخ التصوف السني ، ويسميهم البعض المشايخ المحققين وكلا الوصفين لا يدل على فترة زمنية بقدر ما يدل على نهج التزمه هؤلاء المحققون ، يستوى في ذلك من كان في قرون النشأة وتحديد المصطلح ، ومن كان بعدهم بقرون كما رأيناه عند الجيلانى مثلا ، والمتأمل في أقوالهم في التوحيد وما تفرع عنه من بيان لعلاقتهم با لله سبحانه يلحظ أمورا ذات دلالات ، نذكر منها :

الأمر الأول :

أنهم حريصون على أن يكونوا في دائرة المنهاج الذى جاء به الكتاب والسنة من حيث ذات ا لله وصفاته ، غير داخلين في دائرة الجدل الكلامى الذى كان يملأ عصرهم آنذاك . وأعنى بذلك أنهم لم يستخدموا مصطلحات مثل الجوهر ، العرض ، ونحوها اكتفاء بما هو موجود في اللفظ القرآنى والبيان النبوى ، وهذا يناسب ما لهجوا به في أقوال كثير منهم من أن طريقهم مقيد بالكتاب والسنة ، الأمر الذى جعل ابن تيمية يحاول – كما أشرنا – إبعادهم عن طريقة المتكلمين مبينا أن لفظ العلم الذى ورد في قول أحدهم « أن الصوفية نزهوا ا لله بالعلم فأصابوا » إنما يراد به الشريعة (٦٨) كما أن هذا المنهج يناسب أنهم أهل ذوق وعرفان أكثر من كونهم أهل جدل وبرهان .

الأمر الثاني :

أن ضبطهم للألفاظ الدالة على العلاقة با لله من أمثال القرب – المحبة – الفناء – دقيق وإن جاءت بعض عباراتهم بلغتهم الخاصة ، لكنهم مستندون – كما أشرت – إلى الآيات والأحاديث الصحيحة ، جاعلين هذه الألفاظ مؤدية إلى حقيقة التوحيد حيث تنزيه ا لله سبحانه ، وطلب قربه بطاعته وحبه والإخلاص له ، محددين مقصودهم من هذه المعانى حتى لا يختلط الأمر على أحد ، بل ومخطّئين من يخرج بالتوحيد عن حده القرآنى وبيانه النبوى ،

(٦٧) ابن قيم الجوزية/ مدارج السالكين/١/١٦٦ تحقيق محمد حامد الفقى «١٩٥٦م» .

(٦٨) الاستقامة /١/٩٤ . تحقيق محمد رشاد سالم – جامعة الإمام محمد بن سعود /١٩٨٣م .

فيدعى ما لا يليق أو ما ليس من حقه .

الأمر الثالث :

أنهم من خلال أقوال بعضهم ، ومن خلال فهوم المؤرخين لهم كانوا حريصين على بيان موقفهم من أصحاب الاتحاد والحلول ، وهذا يعنى التزامهم جادة الصواب الشرعى من جهة ، كما يعنى أن هذه المذاهب كانت قد وجدت على الأقل بذرتها التى نمت وتطورت فيما بعد في شكل مذاهب صوفية فلسفية ، وإن كان موقفهم هذا لم يمنعهم من محاولات الاعتذار عن بعض أصحاب السكر الذين قالوا عبارات لها ظاهر خارج عن الشرع ، اعتقادا منهم أن هؤلاء معذورون فعلا ، وقد قالوا ما قالوا وهم في غيبة عن التكليف ، فإذا عادوا إلى رشدهم وانكروا ذلك كان لهم عذرهم . لكن إذا بلغ الأمر حد التعبير بهذه الألفاظ في صحوهم فهؤلاء هم المعنيون بالتخطئه وبيان الغلط الذى وقعوا فيه كما حدث في أقوالهم المتناثرة ، وما جمعه بعض المؤرخين في فصل طويل في كتابه (٦٩) .

وحسبنا أن نشير – في هذا الصدد – إلى ما ذكره القشيرى عن بعض الذين سلكوا سلوكا غير شرعى من الصوفية ثم قال عنهم «ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، فادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق ، تجرى عليهم أحكامه ، وهم محو ، ليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية .. وزالت عنهم أحكامه البشرية ، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا ، بل صُرِّفوا »(٧٠) .

وقد أفرد أبو حامد الغزالى (ت٥٠٥هـ) فصلا في كتابه « المقصد الأسنى » لإبطال القول بالحلول والاتحاد مبينا أن ما يقوله هؤلاء لا يخرج عن احتمالات ثلاثة :

(١) إما أن تكون أوصاف الحق قد انتقلت بذاتها إلى العبد فيكون انتقال عين الصفة إلى ذات الموصوف المتخلق بها ، وهذا محال لأن كل صفة يستحيل مفارقتها لموصوفها ، فعلم محمد لا يمكن أن ينتقل إلى زيد ، وإذا صح ذلك وجب فراغ المنتقل منه عن الصفة فيصبح عريا عنها وهذا محال بالنسبة للرب سبحانه .

(٢) وإما أن يراد اتحاد ذات العبد بذات الرب فيكون هو هو لتكون صفاته عين صفاته

---

(٦٩) اللمع /٥١٥ – ٥٥٥ .

(٧٠) القشيرية / ٥ .

وهذا أظهر بطلانا من سابقه لأن القول بأن العبد صار هو الرب كلام مناقض لنفسه . فضلا عن أن هذا الاتحاد لا يعقل بين زيد وعمرو فكيف يصح بين ذات المخلوق وذات الخالق .

(٣) وإما القول بحلول ذات الرب وصفاته في ذات العبد ، وهذا مرفوض لما يقتضيه من الجسمية وا لله منزه عنها ، وأيضا فإنه لا يتصور ذلك بين عبدين مخلوقين فكيف يتصور ذلك بين الخالق والمخلوق (٧١) .

وللحق نقول إن الغزالى فرق بين نوعين من الشطح ، نوع يمكن الاعتذار عنه مع أن رأيه فيه أنه لا فائدة فيه إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ، ويحير الأذهان .

ونوع آخر هو الدعاوى العريضة الطويلة في العشق لله ، والوصال المغنى عن الأعمال الظاهرة ، حتى ينتهى قوم إلى الاتحاد ، وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية ، والمشافهة بالخطاب » (٧٢) .

.. تلك هى عقيدة أهل السنة في أقوال المشايخ المحققين من الصوفية ، وعليها تبنى صلتهم برسول ا لله – صلى ا لله عليه وسلم – ، وأما عقيدة غير هؤلاء من أصحاب التصوف الفلسفى فلها حديث آخر نذكره في :

تمهيد – الحديث عن التوحيد وبدايات التفلسف (الأثر الأجنبى في لغة بعض الصوفية):

ظلت السمة العامة للتصوف الإسلامي خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين باعتبارهما فترة النضج كما يقول البعض (٧٣) ظلت السمة العامة حرص الصوفية على أن يجئ حديثهم عن التوحيد موافقا لحديث سلف الأمة متطابقا مع أهل السنة والجماعة ، ولذا جاء حديثهم عن القرب والمحبة والفناء بما لايختلف عن حديث غيرهم من السلف وإن كانت لغتهم في بعض تراكيبها تختلف شكلا فقط ، وقد كان الدافع للصوفية – فيما نرى – أمران هامان :

---

(٧١) الغزالى / المقصد الأسني /٩٦ طبعة مكتبة الجندى – القاهرة. د/ محمد الجليند / من قضايا التصوف /٢٢٤ . مكتبة الشباب / ١٩٨٨م .

(٧٢) إحياء علوم الدين /١/ ٦٠ ، ٦١ . طبعة صبيح . وانظر : الاستقامة /١٢٠ .

(٧٣) الشافعى / فصول في التصوف / ١٢٢ .

الأول : الاتساق مع مايعتقدون بالنسبة للطريق الصوفي والعقيدة محوره – من ضرورة الالتزام بالكتاب والسنة مصدرا منهجاً وغاية : يقول أبو سليمان الداراني : « ربما تقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة » .

وقال أحمد بن أبي الحواري « صاحب الداراني » : من عمل بلا اتباع سنة فباطل عمله » .

وقال أبو حفص النيسابوري ، من لم يزن أقواله وأفعاله كل وقت بالكتاب والسنة ولم يتهم خواطره ، فلا تعده في ديوان الرجال » (٧٤) .

وقال أبو عثمان الحيري : من أَمَّرَ السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة ، ومن أمر الهوى على نفسه قولا وفعلا نطق بالبدعة ، قال تعالى :﴿ وإن تطيعوه تهتدوا ﴾ « النور / ٥٤ » ونظائر هذا في أقوالهم أكثر من أن نسجلها هنا ، ومقصدنا الاستدلال فقط على صحة إشارتنا .

الثاني : موقفهم من الفلسفة التى كانت قد عرفت طريقها إلى العقل الإسلامي عبر الترجمة من لغات عدة إلى العربية ، وقد وقف الناس مواقف فبعضهم رفضها بإطلاق ، وبعضهم قبلها بإعجاب . وبعضهم توسط فقبل وحاول التوفيق بينها وبين الفكر الإسلامى المنطلق من عقيدته (٧٥) وقد كان الصوفية – في مجموعهم – رافضين لهذه الفلسفات حريصين على استقلالهم بما هو سمت طريقهم وهو الذوق الذى ثمرته معرفة هى حال تعانيها النفس حين تحترق شوقا إلى الاتصال با لله ، وفيها يتلقى القلب مايلقنه من إلهام صوفى ، « وقد حرص الصوفية على أن يبعدوا الفلسفة عما اعتبروه بيتا لهم لايدخل فيه غيرهم ، إذ لاسبيل في رأيهم – إلى معرفة ا لله بالعقل ، وليس من شأنه أن يخوض في عالم الغيب ، وهو مقيد بعالم الشهادة » (٧٦) فطبيعة موضوعات التصوف وبخاصة الاتصال با لله ، والقرب منه ، والفناء عن ارادة سواه وعن شهود سواه في حالات استغراق الصوفى ، هذه كلها لاتفيد فيها الفلسفة ولايحقق الفيلسوف بأدواته ومناهجه نتائج تذكر فضلا عن الاضطراب الذى يصاحب المحاولة ذاتها ، ولذلك كان شعاره يعنى : اعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئا فقد علمتك نهاية الشوط الذى تستطيع أن تجرى فيه في ميدان العقل ، ولكنها لاتخبرك بشئ من

---

(٧٤) القشيرية /٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ . الاستقامة /٩٦/١ ، ٩٧ .

(٧٥) عبد الحميد مدكور /دراسات في الفكر الفلسفي في الإسلام/٩٥ وما بعدها . دار الثقافة العربية / ١٩٩٠م.

(٧٦) د . أحمد صبحى / التصوف /٧٦ دار المعارف ١٩٨٤م .

الميادين الأخرى التي في استطاعتك أن تجرى فيها (٧٧) .

لكن هذا التوجه - المشار إليه - لم يمنع من وقوع البعض في شباك الأثر الفلسفى فكانت بداية عطب في مسيرة الفكر الصوفي ، حيث خالف البعض المنحى العام ، الملتزم بالكتاب والسنة والبعد عن الفلسفة إلى حديث هو بداية لنظرية فلسفية في الوجود ، تطور فيما بعد إلى نظرية خلطت الذوق بالنظر الفلسفى ، وكان ماكان لها من أثر في لغة القوم نثراً وشعرا فضلا عن معتقداتهم المتصلة بالتوحيد والنبوة والولاية ونحوها (٧٨) .

وليس غريباً أن تكون هذه البداية حديثا في الفناء الذى تحدث فيه السابقون لأنه قيل إن الفناء مزلة أقدام الرجال ، فإما أن يثبت الصوفى فيه ، أو تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية . ذلك أن القوم الذين نشير إليهم كبداية للحديث عن التوحيد بلغة جديدة انطلقوا من الفناء إلى الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود فكان ماكان من أمرهم مما سنشير إليه بعد قليل إن شاء ا لله .

« ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء ، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء ، فيثبت الاثنينية بين ا لله والعالم وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة ، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود التى لاتفرقة فيها بين الإنسان وا لله ، أو بين العالم وا لله » (٧٩) .

وأصحاب هذه البداية فضلا عن أعلام النظرية فيما بعد كانوا موضع انتقاد وملاحظة وتخطئة من مؤرخى الفكر الصوفى كالقشيرى والسراج الطوسى والغزالى والهجويرى ، كما كانوا هدفا لهجوم شديد من المدرسة السلفية وبخاصة ابن تيمية وابن القيم (٨٠) .

وهذا يؤكد أن المنحى العام للتصوف الإسلامي في فترة النضج والإزدهار كان الالتزام بالشريعة والبعد عن الفلسفة ، وإن كان هذا - كما أشرت - لم يمنع من وجود البداية التى أسلمت إلى مابعدها من تطور . وهذا ما سيتضح في الحديث المقبل .

---

(٧٧) أبو العلا عفيفى / التصوف الثورة الروحية في الإسلام /١٧ دار المعارف /١٩٦٣م .

(٧٨) صبحى / التصوف /٧٨ .

(٧٩) التفتازانى / مدخل إلى التصرف الإسلامى /١١٢ ، ١٩٧٩م.

(٨٠) القشيرية/ ٥ . اللمع/٥٤١ ، الإحياء /١/٦٠ ، كشف المحجوب /٢/٥٢١ الاستقامة /١٢٠ ، مدارج السالكين /١/١٦٦ .

١ – بداية التفلسف :

في الوقت الذى تحدث فيه الجنيد البغدادى ومن تبعه في فناء التوحيد ولم تزل قدمه لأنه كان من أهل الصحو والبقاء ، وكان يربط فهمه بالنصوص – كما أشرنا – مثل «لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل » الأمر الذى جعله ممثلا للتصوف السنى في فترته ، كما جعله موضع رضا المتكلمين والسلفيين على حد سواء فقد اثنى عليه سعد الدين التفتازانى بقوله « وهذا الذى يسمونه الفناء في التوحيد وإليه الإشارة في الحديث القدسى « لايزال العبد يتقرب إلى بالنوافل ... الخ » وبالجملة هو طريق علم وعرفان ، وشأن وكمال ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا عوج في بداية ونهايته » (٨١) .كما دافع عنه ضد اعتراض ابن عربى عليه ابن تيمية في حديث طويل في فتاويه (٨٢) .

في الوقت ذاته خرج من بغداد كلام في فناء التوحيد زلت فيه أقدام أصحابه ، إن لم يكن في صميم الاعتقاد ففي التعبير عنه بعبارات أحدثت مشكلات واستجلبت لأصحابها اتهامات .

ولعل أبرز من تكلم بهذا في بغداد شخصان شهيران في التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين بل وبعد هذه الفترة أثّرا وكانا موضوع جدل ومناقشات ، هما أبو يزيد البسطامى (توفى ٢٦١ هـ) وأبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج البيضاوى (توفى ٣٠٩ هـ) وإن كنا نعلم أنِ هناك غيرهما ممن قال بأقوال في الفناء أو المعرفة عدها البعض من الشطحيات كالشبلى وذى النون وغيرهما .

فلنتناول كل واحد من الشخصيتين البارزتين بكلمة وجيزة لنتبين حقيقة البداية المشار إليها :

أبو يزيد البسطامى :

وهو طيفور بن عيسى بن سروشان من بسطام ، كان جده مجوسياً ثم أسلم ، توفي أبو يزيد (٢٦١ هـ) وقيل (٢٦٤ هـ) (٨٣) ، وكان أبو يزيد ـ كما يقول أستاذنا التفتازانى ـ خير ممثل للاتجاه الذى خضع أصحابه للوجد والفناء فصدرت عنهم عبارات موهمة

(٨١) نقلا عن / مدخل إلى التصوف / ١١٦ .

(٨٢) انظر / الفتاوى / جـ ١١ / ٢٣٩ .

(٨٣) طبقات الصوفية / السلمى / ٩٦ . ، القشيرية / ٢٣ .

ومستشنعة الظاهر في تعبيرهم عن صلة الإنسان با لله (٨٤) . وقد حكيت عنه في صحوه أقوال تشهد له ببعده عن الخلل في الاعتقاد مثل قوله : "لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة" (٨٥) .

لكنه في الوقت ذاته نسب إليه أقوال أقل ما توصف به أنها تصادم مشاعر المسلمين في عقيدتهم ، مثل قوله : "خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى في يامن أنت أنا ، فقد تحققت بمقام الفناء في ا لله " "سبحانى ما أعظم شانى " " إننى أنا ا لله لا إله إلا أنا فاعبدنى" " خرجت من بايزيديتى كما تخرج الحية من جلدها ، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد لأن الكل واحد في عالم التوحيد" (٨٦) .

وهذا هو ماجعل الباحثين المعاصرين بل والسابقين يختلفون حول حقيقة أمره :

فالبعض دافع عنه من حيث إن أقواله الموهمة والشنيعة في ظاهرها قد صدرت عنه في حال جذب ووجد ، وهي وإن كانت أنقص من حال الصحو فإن صاحبها يعذر لأنه غاب عن وعيه بغالب شوق فوق طاقته ، وهو هنا ليس مكلفاً ، ولذا فكلامه يطوى ولا يروى . وبخاصة إذا كان سبب السكر هذا بعيداً عن مخالفة الشرع .

وقد فرق الجنيد ـ وهو من أقدم من أعذر أبا يزيد ـ بين مكانته الصوفية في غلبة السكر عليه وبين الحكم على ما قال ، فبالنسبة لأقواله الموهمة يعتبرها شطحاً ويرى أن الصوفى في شطحه لاينطق عن ذاته ، وإنما عما يشاهد وهو ا لله وذلك فيما يروى عنه "قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول سبحانى سبحانى ، أنا ربى الأعلى . فقال الجنيد : الرجل مستهلك في شهود الجلال ، فينطق بما استهلكه ، أذهله الحق عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق فنعته " (٨٧) أما مكانته ، فهو يقول عنها « إن أبا يزيد رحمه ا لله مع عظم حاله ، وعلو إشارته ، لم يخرج من حال البداية ، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية (٨٨) .

وإذا كان الجنيد قد دافع عن البسطامى فإننا نجد الجيلانى « عبد القادر » وهو الفقيه الحنبلى يقرر قاعده في الحكم على الشطحيات : « لايحكم إلا على مايلفظ به الصوفى في

(٨٤) مدخل إلى التصوف / ١١٨ . (٨٥) القشيرية / ٢٤ .

(٨٦) نيكلسون / في التصوف الإسلامي وتاريخه/ ٢٤ ، ٢٥ مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر . وقد نقل هذه وغيرها عن تذكرة الأولياء للعطار .

(٨٧) التفتازاني / مدخل /١٢١ ، اللمع/ ٣٥٩ . (٨٨) اللمع /٤٧٩ .

حالة الصحو وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم »(٨٩) .

وهو نفس ما قرره ابن تيمية في حديثه عن الفناء عن شهود السوى « وقد يقع لبعض المصطلمين من أهل الفناء في المحبة أن يغيب بمحبوبه عن نفسه وحبه ويغيب بمذكوره عن ذكره ...حتى لايشهد إلا محبوبه فيظن في زوال تمييزه ونقص عقله وسكره أنه هو محبوبه...لكن إن كان هذا لقوة المحبة والذكر ، من غير أن يحصل من سبب محظور زال به عقله كان معذورا في زوال عقله ، فلا يكون مؤاخذا بما يصدر عنه من الكلام في هذه الحال»(٩٠) .

لكنه يرى كالجنيد أن هذه الحال أنقص من حال المشايخ المحققين من أهل الصحو والبقاء.

وعلى الطرف الآخر نجد من لايقبل أن يعذر أبا يزيد وجماعته في أقوالهم مركزا على مصادمتها لعقيدة المسلم ، ومعزيا ذلك إلى الأثر المجوسي الذى يمكن أن يكون قد بقى في أبي يزيد من جده ، والغريب أن هذا الباحث الذى يتخذ هذا الموقف يخالف شيخه ابن تيمية فيما ذكرنا عنه (٩١) نقول : إذا كنا نميل إلى الإعذار فإن الذى يبقى ولايمكن الاعتذار عنه هو أن عبارات البسطامى هذه ، كانت بداية للغة جديدة في الحديث عن الفناء في التوحيد ، وكان بها من الاضطراب ماأوقع العامة في نفور من التصوف الإسلامي حيث فهم من هذه العبارات ظاهرها المنافى لعقيدة المسلم ، بل ولانعجب من نظرة العامة فهذا الغموض والإلغاز الذى في العبارات أثر على دارس أصيل مثل نيكلسون حيث أخطأ في الحكم على أبى يزيد واعتبره من أصحاب وحدة الوجود مع دلالة عباراته على الاتحاد الذى فسر بأنه توهم اتحاد وليس اتحاداً حقيقيا يقصده أبو يزيد (٩٢) إذن هذه العبارات التى توهم الاتحاد حتى وإن اعتذر عنها لسبب أو لآخر فإنها تدل على أثر خفى ، وتطور بدا جديدا على ساحة التصوف في فترته هذه .

وينبغى أن نلتمس العذر لأولئك الذين اشتدوا في إدانة أبى يزيد فيما قاله شطحا ، لأنهم نظروا إلى آثارها في باب العقيدة ، وإلى ضررها على النظرة إلى التصوف السنى في

---

(٨٩) عبدالرحمن بدوى / شطحات الصوفية / ١٠ طبعة ١٩٤٩م .

(٩٠) ابن تيمية / الفتاوى / ١٠ / ٥٩ ، ٦٠ .

(٩١) الجليند / من قضايا التصوف /٩٨ ، ٩٩ . ١٩٨٨م مكتبة الشباب .

(٩٢) مدخل إلى التصوف /١٢٣ .

جملته ، مما جعلهم يعدونه مع أصحاب التصوف الفلسفى الذى قال عنهم الدكتور التفتازانى مايفيد أنهم لايعتذر عنهم لأنهم نشروا فكرهم في وحدة الوجود وماصاحبها في كتب وإملاءات مما كان له أثره فيمن بعدهم .. وهذا المقياس ذاته ينطبق على حالة أبى يزيد ، فكلماته شاعت وذاعت وبخاصة أنه سئل أحيانا فأجاب وهذا يشير إلى أنه في حال صحو « سئل ماهو العرش ؟ فأجاب أنا هو . وما هو الكرسى ؟ فأجاب أنا هو . وماهو اللوح والقلم ؟ فأجاب أناهو » (٩٣) .

وأما أثره فيمن بعده ، فما أمر ابن الفارض وأمثاله بخفى .

وإذا كان الأمر في حال البسطامى لايزال في دائرة التصوف والذوق والوجد الغالب ، فإن هناك حالة أخرى صاحبت هذه البداية ، لكنها كانت أكثر وضوحا في الخروج من المنهج الذوقي وأوضح دخولا في باب فلسفة الوجود ، تمثلت هذه الحال في أقوال الحسين ابن منصور الحلاج .

الحلاج :

أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج . من كبار صوفية عصره ، قيل إنه ولد بالبيضاء في فارس ، وقيل إنه مجوسى الأصل ، وقيل إنه من نسل الصحابى أبى أيوب . اتهم من كثير من علماء عصره ، ومن السلطة بالخروج عن الدين ، وبالتآمر على الدولة ، حتى صدرت ضده فتوى قُتِلَ على إثرها « ٣٠٩ هـ » .

أدى به الفناء إلى القول بالحلول ، ولذا اعتبره البعض صاحب أبرز الأفكار الغالية المتطرفة التى خرجت من بغداد ، ودفع ثمنها حياته لأن من تسامحوا مع البسطامى في شطحه لم يتسامحوا مع الحلاج لأنهم رأوا خروجه السافر على عقيدة المسلمين وجرأته في التصريح بذلك (٩٤) .

"والواقع أنه (الحلاج) أحدث ثغرة في التصوف لم تسد ، ذلك أن شطحات البسطامى عبارات عابرة ، أما الحلاج فقد أقحم التصوف في ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود" (٩٥) .

كما ظهر ذلك في النص المنسوب إليه : « تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق

(٩٣) تذكرة الأولياء /١٧١/١ .

(٩٤) الشافعى / فصول /١١٧ .

(٩٥) صبحى / التصوف / ٧٨ .

وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لاكلام فيه ولاحروف ، وفي الأزل حيث كان الحق ولاشيء معه ، نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان أدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو » (٩٦).

وقد نطق بعبارات وأبيات في فنائه تظهر قوله بالحلول ، والحلول عنده فناء الإرادة الإنسانية تماما في الإرادة الإلهية ، بحيث يكون الفعل الصادر عن الإنسان صادرا عن الله ، فالإنسان عنده كما لايملك أصل فعله لايملك فعله . (٩٧) .

ومن عباراته الدالة على ذلك قوله « أنا الحق » (٩٨) وذلك في قوله :

أنا الحق والحق حق ... لابس ذاته فما ثم فرق

وقوله «أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا (٩٩)

وقوله : أنت بين الشغاف والقلب تجري ... مثل جري الدموع من أجفاني

وتحل الضمير جوف فؤادي ... كحلول الأرواح في الأبدان (١٠٠)

ويعلق الدكتور التفتازاني على هذين البيتين بقوله : وواضح من هذا أن الحلاج يصرح بلفظ الحلول ، ويعني به حلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة البشرية ، أو بتعبير آخر اصطلاحي عنده « حلول اللاهوت في الناسوت » (١٠١) .

وهذا هو الذى عبر عنه في أبياته :

سبحان من أظهر ناسوته ... سرسنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظه الحاجب بالحاجب (١٠٢)

---

(٩٦) الطواسين/١٢٤ - ١٢٥ . نشر ما سينيون ١٩١٣م ، الجليند / من قضايا التصوف .

(٩٧) طبقات السلمي / ٣١١ تحقيق نور الدين شريبه .

(٩٨) الطواسين /٥١ ، أخبار الحلاج . ما سينيون /١٠٨ .

(٩٩) ابن خلكان / وفيات الأعيان /١٨٤/١ .

(١٠٠) السلمي / طبقات /٣٠٩ .

(١٠١) مدخل / ٢٧ .

(١٠٢) ابن الجوزى / تلبيس /١٨٢ . ١٣٤٧ هـ .

فسد الباب على كل تأويل وفتحه على تأويل واحد هو ظهور الأثر الخارجي في أفكاره، وتلذذه كذلك بتصريحه بالحلول الذى كان يرميه به أهل بغداد (١٠٣).

أ – جر عليه قوله الصريح بالحلول مواقف واتهامات قاسية، فقد أبعده شيوخ التصوف في بغداد عن حلقاتهم، ولاشك أنهم أدرى بحاله على حقيقتها من غيرهم (١٠٤) وكان ذلك من الجنيد البغدادى، ومن عمرو بن عثمان المكى، وعلي بن سهل الأصبهانى (١٠٥) وأبى يعقوب النهرجورى الذى كان قد زوجه ابنته في بداية أمره فلما تبين له حقيقة أمره ودعواه الحلول، أخذها منه حتى لاتكون تحت سلطان كافر (١٠٦).

وهذا ما عناه ابن تيمية بقوله: وليس أحد من مشايخ الطرق – لا أولهم ولا آخرهم – يصوب الحلاج في جميع مقاله، بل اتفقت الأمة على أنه إما مخطئ. وإما عاص، وإما فاسق، وإما كافر، ومن قال إنه مصيب في جميع هذه الأقوال المأثورة عنه فهو ضال، بل كافر بإجماع المسلمين)) (١٠٧).

ب – اتهم بالشعوذة من جانب المعتزلة، كما اتهمته السلطة بالتآمر ضد الدولة (١٠٨) ولقد اهتم الاسماعيلية به وجعلوه وليا دفعوه إلى مقام الإمام الإسماعيلى، ويذكر الخطيب البغدادى أن الاسماعيلية كانوا يكاتبون الحلاج ويسمونه عبد الله الزاهد (١٠٩) أما ابن العماد الحنبلى فيذكر أن الحلاج دخل بغداد على جمل، وعلق مصلوباً، ونودى عليه: هذا أحد القرامطة فاعرفوه (١١٠).

فإذا أضفنا إلى ذلك ماحكاه المؤرخون عن سبب قتله واعترافه بما نسب إليه من قوله: من فاته الحج فإنه يبنى في داره بيتا ويطوف به كما يتطوف بالبيت، وقوله وجدت هذا في كتاب الصلاة للحسن البصرى، وتكذيب القاضى له بأنه قرأ كتاب البصرى ولم يجد فيه ذلك (١١١) أقول إذا أضفنا هذا إلى ماسبق أدركنا كم جرت عليه عباراته التهم الشنيعة التى أدت به إلى القتل.

---

(١٠٣) الشافعى / فصول/١١٨.
(١٠٤) الشافعى /فصول /١١٧.
(١٠٥) وفيات الأعيان /١/١٨٤، أخبار الحلاج /١١٤. ما سينيون – كراوس ١٩٣٦م باريس.
(١٠٦) ابن كثير البداية والنهاية ١١/١٢٥، تاريخ بغداد /٨/١٢١.
(١٠٧) الاستقامة /١/١١٦، ١١٧.
(١٠٨) وفيات الأعيان /١/١٨٤.
(١٠٩) تاريخ بغداد /٨/١١٢.
(١١٠) شذرات الذهب /٢/٢٥٣.
(١١١) ابن الجوزى / المنتظم / ١٦٢١٦. تاريخ بغداد / ٨ / ١٣٨.

على أن هذه الاتهامات وفي طيها تُكوّن فكرة عن روافد أجنبية لها صدى في أفكار الدارسين المعاصرين من الغربيين ومن المسلمين ، فـ « ماسينيون » يرى أن الحلاج كجدلى وصوفى في آن معا حاول أن يوفق بين العقيدة الإسلامية والفلسفة اليونانية (١١٢) .

ونيكلسون يقرر : يبدو أن الحلاج متأثر بثقافات أجنبية كالفلسفة الهيلنية (١١٣) والشيبى يشير إلى أثر الأفكار الفارسية ، والشيعة عنده (١١٤) وعفيفي يذكر تأثره بالعقائد المسيحية (١١٥) .

جـ - تعقب كثير من المؤرخين آراءه في فرقته وورثة فكرة ، فبين البغدادى «عبدالقاهر» أن غرض الحلولية القصد إلى إفساد القول بالتوحيد . وبيّن علاقتهم بالرافضة (١١٦) .

والمقدسى يتهمهم بأنهم يقولون بتناسخ الأرواح (١١٧) .

وابن الجوزى وابن كثير والخطيب البغدادى يفضحون حقيقة الحلولية ويقولون إن بعضهم نسب إلى الحلاج دعوى النبوة ودعوى الربوبية ، وإنه قال ، « أنا مُهْلِك عاد وثمود » (١١٨) .

لكن هل هذا هو الحكم الفاصل في أمر الحلاج وفنائه المؤدى إلى الحلول ؟

بعيداً عن أتباعه الذين حاكوا حوله كثيرا من الأساطير حتى جعلوه كالمسيح ، فإن هناك من يرى أن الحلاج لو صح مانسب إليه من عبارات في التوحيد فإنه يكون قد رد بها على أهل الاتحاد والحلول ، وهذا هو رأى ابن تيمية - كما أشرنا إليه سابقا والذى يفسر من خلاله أن الحلاج نسب إليه الشئ وضده : وذلك أن شخصيته تسمح بذلك « وقد رأيت أشياء كثيرة منسوبة إلى الحلاج من مصنفات وكلمات ورسائل ، وهى كذب عليه ولاشك ، في ذلك ، وإن كان في كثير من كلامه الثابت عنه فساد واضطراب ، ولكن حملوه أكثر مما حمله ، وصار كل من يريد أن يأتى بنوع من الشطح والطامات يعزوه إلى الحلاج لكون محله أقبل لذلك من غيره » (١١٩) .

وفي الدراسات المعاصرة نجد من يقول إن الحلول عند الحلاج مجازى وليس حقيقيا لأنه

---

(١١٢) التفتازانى / مدخل /١٢٦ .

(١١٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه /١٣١ .

(١١٤) الفكر الشيعى والنزعات الصوفية /٧٢ طبعة بغداد /١٩٦٦م .

(١١٥) التصوف الثورة الروحية /٨٢ "طبعة ١٩٦٣م" .

(١١٦) الفرق بين الفرق /٢٥٤ .

(١١٧) البدء والتاريخ /١٢٩/٥ .

(١١٨) البداية والنهاية /١٣٨/١١ . تاريخ بغداد /١٢٧/٨ .

(١١٩) الاستقامة /١١٨ .

نسب إليه أقوال تصـرح بالتفرقـة بـين المخلـوق والخـالق مثـل « من قـال إن الإلهيـة تمتزج بالبشرية والبشرية بالإلهية فقد كفر ، فإن ا لله تعالى تفـرد بذاتـه وصفاتـه عـن ذوات الخلـق وصفاتهم ، ولايشبههم بوجه من الوجوه ولايشبهونه » .

وقوله « ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به » (١٢٠) .

"وليس قوله بالحلول إذن حقيقيا ، وإنما هو مجرد شعور نفسى يتم في حال الفناء في ا لله ، أو على حد تعبيره ، مجرد استهلاك الناسوت في اللاهوت " (١٢١) .

ولأنه يثبت الثنائية في الوجود فهو في نظـر صـاحب الـرأى السـابق – بعيـد عـن القـول بوحدة الوجود ، لهذا السبب ولأنه كان حلوليا يطلب محو صفاته وحلول صفات ا لله كلهـا وأمـا الفناء عند أصحاب وحدة الوجود فهـو حـال تحقـق فيهـا الصوفـى مـن اتحـاد موجـود بالفعل ، كان قد حجبه عنه اشتغاله بأنانيته " (١٢٢) .

كذلك نجد نيكلسون يقرر أن قولة الحلاج أنـا الحـق " ليسـت شـطحا ، ولكنهـا نظريـة كاملة في الإلهيات متصفة بصفة صوفية قوامهـا أن الرجـل المتألّـه إذا صفـى نفسـه بالرياضـة والمجاهدة والزهد وجد حقيقة الصورة الإلهيـة التى طبعهـا ا لله فيـه لأن ا لله خلـق آدم علـى صورته ، ثم يقول صراحة وهكذا يتخذ الحـلاج مـن العبـارة القديمـة المأثورة عـن اليهوديـة والمسيحية – وهى قولهم إن ا لله خلق آدم علـى صورتـه – أساسـا لنظريـة في خلـق العـالم ، ولنظرية مكملة لها في تأليه الإنسان "(١٢٣) .

ويرى نيكلسون أن حلول الحلاج حلول مجازى ، لكنه يعترف بأن هذا الحلول المجازى لم يقبل من المسلمين ، ويقرر أنه تطور عند محيي الدين بـن عربـى وعنـد الجيلـى فصـار نظريـة متكاملة في الوجود ، ونقل من عند الحلاج إلى مدرسة ابن عربى قوله بمعتقدات أخرى (١٢٤).

وبعيدا عن حكم جازم في الأمر نقول :

أولا : كان لقول الحلاج بعبارات تفيد الحلـول ولـو المجازى أثـره السـئ لأنهـا شـاعت وذاعت وفيها من العبارات مايستعصى على التأويل الـذى يجعلهـا مجازيـة الدلالـة مما جعـل

(١٢٠) السلمى /طبقات /٣١ ، مدخل /١٢٨ .

(١٢١) السابق /١٢٩ . (١٢٢) السابق /١٣١ .

(١٢٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه /١٣٣ . ، والواقع ان هذا ليـس أثـراً يهوديـا ، بـل هـو حديـث صحيـح في البخارى رقم ٦٢٢٧ في باب بدء السلام وفي مسلم رقم ٢٦١٢ باب النهى عن ضرب الوجه .

(١٢٤) السابق /١٣٠ ، ١٣٥ .

واحدا كالجنيد يرى أن خطأ الحلاج لايسده إلا رأسه .

ثانيا : بات موضع اتفاق بين المهاجمين والعاذرين أو المفسرين أن الأثر الأجنبى لفلسفات ونحل متعددة باللفظ وبالمعنى أظهر من أن ينكر في كثير من عبارات الحلاج .

ثالثا : لم يكن موضع خلاف أن الفناء الذى أدى بصاحبه إلى الحلول - ولو مجازيا - لم يكن موضع رضا العامة ولا العلماء الصوفية وغيرهم .

رابعا : لم يكن موضع خلاف كذلك أن أقوال الحلاج سواء في الفناء وإن كان ليس من أصحاب وحدة الوجود - أو في وحدة الأديان - أو في الحقيقة المحمدية ، وجدت بشكل فلسفى اكثر في نظرية ابن عربى في وحدة الوجود .

لذا نقول إن هذه البداية التى وضحت عند الحلاج بشكل أدق مما كانت عند البسطامى كانت دليلا على ماتسرب إلى التصوف السنى من أفكار أجنبية وغريبة على الإسلام ، كان لها أثرها فيما بعد ذلك ، وحددت طبيعة الصلة بين فهم الصوفى للتوحيد وبين نظريته أو فكرته عن شخصية الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم .

٢ - التصوف الفلسفى : (عقيدة وحدة الوجود) :

نضجت بدايات التفلسف واكتملت حتى صارت شيئا غريبا سمى اصطلاحيا بالتصوف الفلسفى وقد يبدو غريبا هذا الوصف نظراً لاختلاف منهج التصوف وأدواته عن منهج الفلسفة وأدواتها ، الأمر الذى جعل الصوفية والفقهاء في آن معا ينظرون إلى هذا النوع من التصوف على أنه مسخ للتصوف الإسلامي ، بل هو خطأ دينى نظراً لتضارب ماجاء فيه مع العقيدة الإسلامية .

لكن الواقع أننا أمام فكر له سماته ، فقد مزج فيه الذوق بالنظر العقلي ، واستخدم مصطلحات مأخوذة من فلسفات عديدة ، الأمر الذى جعل لغته غامضة إلى حد صعوبة فهمها والاختلاف البين حول دلالاتها ، باختصار أنت أمام فكر لا هو بالتصوف الصرف ولا هو بالفلسفة المحضة (١٢٥) بل هو نظرية في تفسير الوجود خلطت التصوف بالفلسفة ولايستطيع أصحاب هذه النظرية أن يدعوا أنهم وصلوا إليها من خلال الذوق الصوفي .

هذه النظرية شغل أصحابها بتفسير الكثرة التي في العالم والوحدة التي يتصف بها الله سبحانه ، هذه الوحدة المطلقة التي يقول «رسل» إنها سمة التصوف كله على اختلاف

(١٢٥) التفتازانى / مدخل ١٨٧ ، ١٨٨ ، صبحى التصوف ، ٧٨ ، ٧٩ .

مراحله ، لأن الصوفية يؤمنون بالوحدة ابتداء من وحدة الشهود إلى وحدة ، الوجود لأن الجزئيات المتعارضة والموجودات المتكثرة المتعددة المتنافرة ليست الا أشباحا جسدها الوهم إذ تختفي وراءها الوحدة المطلقة ، كذلك فإن الصوفية يؤمنون بالوحدة من زاوية سيكولوجية لأن الإيمان بالوحدة يضفي شعورا بالأمن على الصوفي (١٢٦) .

وهنا نذكر ملاحظتين هامتين :

الأولى : أنهم من خلال ماكتب ابن خلدون عن تصوفهم وموضوعاته – قد تحدثوا فيما تحدث فيه الصوفية قبلهم من تعويل على المجاهده والرياضة من أجل الترقى ، ومن جعلهم الكشف منهجا لمعرفة الحقائق ، ومن أنهم تحققوا بالفناء كما تحقق به غيرهم ، وأن لغتهم جاءت رمزية غامضة (١٢٧) وبخاصة في محاولاتهم التوفيق بين الفلسفة والعقيدة الحقة لكنهم زادوا عمن سبقهم أموراً ذكرها أستاذنا التفتازانى بقوله : «إلا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوفة السنيين بأمور أولها أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بَسَطوها في كتبهم أو أشعارهم ولايمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذى لايسأل عنه أصحابه ، وثانيها أنهم أسرفوا في الرمزية إسرافا إلى حدٍ بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير .

وثالثها اعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلومهم ، وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلهم : فقد لازم أكثرهم على الأقل » (١٢٨) .

الثانية : إن الحديث عن الوحدة والكثرة لم يكن أمرا ضروريا تحتاجه ظروف الاعتقاد آنذاك حتى نسوغ لجوء التصوف إلى هذا المنعطف ، فضلا عن أنه قد سبقت معالجته لدى كثيرين من أصحاب التصوف السنى وهم يتحدثون عن الفناء في التوحيد وإن كانوا لم يقعوا فيما وقع فيه أصحاب وحدة الوجود ، وذلك لارتباطهم بمنطلق العقيدة في الإسلام «الكتاب والسنة» ولعدم وقوعهم في أسر النظريات الفلسفية آنذاك ولعل الإمام الغزالى «٥٠٥ هـ» من أبرز من تكلم في هذه القضية وهو يتكلم عن الفناء في التوحيد ، وإن كان يرى أن هذا من علوم المكاشفة التى ينبغى عدم توسيع دائرة الحديث فيها وبخاصة أمام

(١٢٦) Russell . Mysticism and logic P.8

(١٢٧) ابن خلدون / مقدمة / ٣٣٠ – ٣٣٩ تحقيق على عبد الواحد الوافى / ١٩٦٠م.

(١٢٨) التفتازانى / مدخل / ١٩٢ .

العامة . فهو يقرر أنها مشكلة ، حَلُّها لابد أن يكون على أساس شعورى لاعقلى لأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء فيمكن أن ندرك الشئ الواحد على أنه كثير كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد وهو بهذا يرى أن الوحدة شهودية وليست وجودية ، لأنها شعور يتم عند الصوفي في حال الفناء .

ويقرر أن من نظر إلى الكثرة من حيث إنها فعل ا لله وصنعته ، لم يكن ناظرا إلا لله ، ولا عارفا إلا با لله ، ولا محبا إلا لله الذي هو الموجود الحق ، والذى لايرى إلا ا لله ، بل لاينظر إلى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث إنه عبد ا لله ، فهذا هو الذى يقال فيه إنه فنى في التوحيد ، وأنه فنى عن نفسه ، وإليه الإشارة بقوله : من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن›› (١٢٩) .

وهو في حديثه عن مراتب التوحيد يرى أن أعلاها ألا يرى في الوجود إلا واحدا ، ويسمى هذه مشاهدة الصديقين ، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد . والموحد هنا ، لم يحضر في شهوده غير الواحد ، وهذه هى الغايه القصوى في التوحيد . (١٣٠) .

وعن موقف الغزالى هذا يقول نيكلسون : ‹‹ أما الغزالى نفسه فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين لم تجرح من أجلهما عقيدته في الإسلام ، الأولى تقديسه للشرع ، والثانية وجهة نظره في الألوهية ، فإنه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله – مع أهل السنة – إن ا لله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث ، وإنه بمقدار مايتحمل في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية يكون استعدادها لمعرفة ا لله ، وإن العبد عبد والرب رب ولن يعير أحدهما الآخر البتة ، وبهذا المعنى الروحى العميق فهم الغزالى قرب الألوهية لله من قلوب الخلق ، ولكنه قرب ‹‹ ا لله ›› لا ‹‹ الكل في واحد ›› (١٣١) .

وحدة الوجود :*

من المقرر في ضوء ماسبقت الإشارة إليه أن الحلاج كان نقطة انطلاق لأصحاب مذهب وحدة الوجود ، وأن هذه النظرية الفلسفية في تفسير الوجود مدينة لأفكار الحلاج بشكل

---

(١٢٩) إحياء علوم الدين /٤/٢٧٦.

(١٣٠) السابق /٤/٢/٢ مدخل إلى التصوف /١٧٦ – ١٧٩ .

(١٣١) في التصوف الإسلامي وتاريخه /٨٤ . تعريب د . أبو العلا عفيفى .

(*) عولجت هذه النقطة ومابعد ، مقدمة لبحث "شخصية الرسول محمد صلى ا لله عليه وسلم " انظر : حولية الجامعة الإسلامية العالمية بباكستان العدد الأول ٩٣ –٩٤ ص ٩٩ .

أو بآخر .

وهذا مايشير إليه نيكلسون بعد أن تحدث عن رفض المسلمين لفكر الحلاج ، يقول : ومع كل هذا يدين التصوف الإسلامي للحلاج بدين لايمكن تقديره ، فإن مذهبه هذا الذى رفضه المسلمون هو الذى أدخل في الإسلام تلك الفكرة التى أحدثت فيه انقلابا عظيماً أعنى فكرة الكثرة في الوحدة المطلقه ، أو مبدأ التغاير في الوحدة (١٣٢) .

ومن المقرر كذلك أن هذا المذهب أندلسى ولم ينتقل إلى المشرق إلا على يد ابن عربى وابن سبعين اللذين استقّربهما المطاف في الشرق حيث نشرا تعاليم هذا التصوف (١٣٣) .

وهذه الحقيقة هى مايؤكدها بحث أسين بلاثيوس عن ابن مسره ومدرسته حيث تتبع المدارس الصوفية الفلسفية السابقة على ابن عربى والتى كانت تنحو نحو وحدة الوجود في الأندلس ، وقد أظهر هذا البحث أثر ابن مسرة « ٣١٩ هـ » في صوفية كثيرين في الأندلس بخاصة مما جعل مدرسته يمتد أثرها ليصل إلى ابن عربى « توفى ٦٣٨ هـ » الفيلسوف الأندلسى الذى ظهر على يده مذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة (١٣٤) .

ووحدة الوجود تعنى – عند أصحابها – أنه لاموجود على الحقيقة إلا الله ، فهو وجود واحد ، وأما مانراه من الكثرة المشاهدة في هذا العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة ، على أن من أصحاب وحدة الوجود كابن عربى ، من يفسح المجال للقول بوجود الممكنات والمخلوقات على نحو ما ، ومنهم من يطلق القول بالوحدة ، ويمعن في ذلك إلى الحد الذى يجعله لايثبت إلا وجود الله فقط ، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة ، وعلى رأسهم ابن سبعين » (١٣٥) .

ولأن من قالوا بهذه العقيدة أمثال ابن عربى وابن سبعين والجيلى متفقون في أصل المذهب وإن اختلفت تفسيراتهم للعلاقة بين الوحدة والكثرة ، ولأنهم متفقون فيما رتبوه على هذه العقيدة من عقائد مثل ، وحدة الأديان ، والحقيقة المحمدية ، وإن اختلفت بعض الأسماء ، أقول لهذه الأسباب نشير إليها عند شيخهم ابن عربى ، دلالة على ما إليه تقصد .

---

(١٣٢) في التصوف الإسلامى وتاريخه /٨٥ .

(١٣٣) التفتازانى / ابن سبعين وفلسفته الصوفية /٧٢ طبعة ١٩٧٣م.

(١٣٤) التفتازانى / مدخل /١٩٨ ، الشافعى / فصول / ١١٩ .

(١٣٥) التفتازانى : مدخل /١٩٩ .

وحدة الوجود عند ابن عربى ((٦٣٨ هـ))

هى تعنى عنده – كغيره – أن الحقيقة الوجودية واحدة ، وإن الكثرة المشاهدة وهم من الحس الذى يفرق بين الذات والممكنات تفرقة حقيقية ، وهذا هو العقل القاصر ، وأما الحقيقة فهى أنهما شئ واحد والتفرقة بينهما اعتبارية .

وعنده أن وجود المحدث هو عين وجود القديم ((ومن أسمائه الحسنى : العلِيُّ ، على من ؟ وماثم إلا هو . وعن ماذا ؟ وماهو إلا هو ،فعلُوُّه لنفسه ، هو عين الموجودات فالمسمى محدثات هى العلية لذاته ، وليست إلا هو ... هو عين مابطن وهو عين ماظهر ، وماثم من يراه غيره وماثم من ينطق عنه سواه ، وهو المسمى أبو سعيد الخراز وغير ذلك من الأسماء المحدثات .

وهذا ماعبر عنه بقوله : سبحان من خلق الأشياء وهو عينها))(١٣٦) .

وهو – كغيره من أصحاب وحدة الوجود – لايؤمن بأن العالم خلق من عدم في زمان ، وذلك حتى لايناقضوا فكرتهم في الحقيقة الوجودية الواحده ، ولذا يفسر استخدامه للفظ الممكنات استخداما خاصا حيث يرى أنه ليس معناها الممكن المتغير الحادث في مقابل الواجب ، بل معناها أنها أعيان ثابته لذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لابد أن توجد بالفعل ، وهى بهذا ضرورية الوجود وإن كان وجودها بغيرها (١٣٧) ثم السر الذى فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجودها إلا وجود الحق بصورة ماهى عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها))(١٣٨) .

وعن حكمة وجود المخلوقات يتحدث بما يفيد تأثره بنظرية الفيض ، وأثر الحلاج في ((طاسين الخلق)) واضح فيه كذلك ، ذلك لأن ((ابن عربي)) يقول بالفيض الذي يعني أن الله يبرز الأشياء من الوجود العلمي إلى الوجود العيني ، وهذا هو التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور (١٣٩) .

ويوضح ابن عربي هذه الحكمة من خلال تفسيره للحديث القدسي : كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فعرفوني .. بمعنى أن الحق تعالى أراد أن يُعرف . فخلق الخلق والإنسان

(١٣٦) الفتوحات المكية / ١ / ١٦٠٤ ((طبعة / ١٢٩٣ هـ)) .

(١٣٧) مدخل إلى التصوف / ٢٠١ .

(١٣٨) فصوص الحكم / ٩٦ . تحقيق د/ أبو العلا عفيفي طبعة ١٩٤٦ م .

(١٣٩) مقدمة الفصوص / ٢٢٨ .

جميعا ليرى نفسه في صورة تتجلى فيها أسماؤه وصفاته أو ليرى تعينات أسمائه في مرآة العالم والوجود الخارجي ، فظهر في الوجود ماظهر ، وعلى النحو الذى عليه ، وكشف بذلك عن الكنز المخفى الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجردها ، بل في تقييدها وتعيينها (١٤٠) فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت : هى الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت : هى الخلق (١٤١) .

وهذا الذى أشرنا إليه من حديثه عن مذهبه في الفصوص أو الفتوحات هو ماعناه حين تحدث عن الفناء وقسمه إلى سبع درجات ومراحل تبدأ بالفناء عن المعصية وتمر بالفناء عن أفعال الخلق بإنكار نسبتها الأصلية إلى الإنسان باعتبار أن الفضل أولا وأخيراً لله . ثم يتحدث عن الفناء عن الصفات المخلوقة ويسوى هنا بين الرائى والمرئى ؛ إذ لا يمكن في نظره التمييز بين الخلق والمخلوق . ثم الفناء عن الذات . والفناء عن الكون كله ، والفناء با لله عما سوى ا لله ، ثم الفناء عن صفات ا لله ومتعلقاتها ، ويقول إن هذا يحدث إذا شوهد نفس ظهور العالم بالنسبة للذات الإلهية (١٤٢) .

وعلى أساس مذهب وحدة الوجود قال ابن عربى بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية – كما سيجئ – وقال كذلك بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالإنسان الكامل . باعتبار أنه مصدر كل الأديان . كذلك قال بأن العالم كله خير في ذاته بما في ذلك الشرك والمعاصى لأنها لاتعدو أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال ا لله ، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الإلهى أما مايسميه الناس شرا فهو في نظرهم عدم محض أى : عدم وجود صفات إيجابية فليس للشر وجود حقيقى بالنسبة لله الذى ليس في طبيعته تقابل ، والشر من الأشياء المتقابلة بالتضاد ، فوجوده قاصر على عالم الظواهر حيث تعرف الأشياء بأضدادها» (١٤٣) .

وبابن عربى تأثر كثيرون : فلاسفة كالجيلى « ت ٨٣٢ هـ » وشعراء أمثال فخر الدين العراقى « ت٦٩٦ هـ» وأوحد الدين الكرمانى « ت٦٩٧ هـ» وعبد الرحمن الجامى « ت٨٩٨ هـ» وهم من شعراء الفرس ، كما تأثر به كثير من المتأخرين أمثال عبد الغنى النابلسى « ت١١٤٣ هـ» والأمير عبد القادر الجزائرى «١٨٨٣م» الأمر الذى جعل

(١٤٠) فصوص الحكم ، ٤٨ .
(١٤١) مقدمة الفصوص /٢٤ .
(١٤٢) الفتوحات -٦٧٦/٢ ، ود . جعفر - التصوف/٢٤١ - ٢٤٢ « طبعة ١٩٧٨م » .
(١٤٣) نكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه /٨٨ .

العلماء يُستَنْفَرون لمذهبه هذا في فترات تاريخية متلاحقة لدراسته ونقده (١٤٤) .

٣ - موقف العلماء من عقيدة وحدة الوجود :

منطقى أن يهب كثير من علماء الأمة للرد على عقيدة تسوى بين الخالق والمخلوق فتخالف بذلك إجماع المسلمين . كما تخالف نصوص الكتاب والسنة ، وبخاصة أن محققى الصوفية قالوا بالفناء في التوحيد دون أن يوقعهم ذلك في ساحة وحدة الوجود ، وحسبنا أن نشير هنا إلى أن ابن تيمية «ت٧٢٨ هـ» كان من أكثر العلماء حربا على هذه العقيدة ، وماترتب عليها من فاسد العقائد التى توارثها بعض الناس عن أصحابها ، فقد انتقد فناء أصحاب هذه العقيدة بأنه فناء أهل الضلال والإلحاد لأنهم يقولون :

لاموجود إلا الله ، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق ، فلا فرق بين الرب والعبد (١٤٥) "وهولاء يصل بهم الكفر إلى أنهم لايشهدون أنهم عباد ، لابمعنى أنهم معبدون ، ولابمعنى أنهم عابدون ، إذ يشهدون أنفسهم هى الحق ، كما صرح بذلك طواغيتهم كابن عربى "(١٤٦) .

ويتولى تفنيد آرائهم وبيان تناقضهم لأنهم يقولون مثلا أخطأ النصارى في كذا فيقول هو : ومن المخطئ إذا كان الوجود عين الموجود لكنهم يقولون إن الرب هو الموصوف بجميع النقائص التى يوصف بها المخلوق ، ويقولون إن المخلوقات توصف بجميع الكمالات التى يوصف بها الخالق " (١٤٧) . بل لاتكاد تجد كتابا لابن تيمية يتحدث فيه عن العقائد دون أن تعثر فيه على نقد لاذع وتكفير صريح لأصحاب وحدة الوجود ، وبصرف النظر عن الحكم هنا فإنه يبقى شدة تعقبه وكثرة مناقشته لأصحاب وحدة الوجود ، مرة بالنقل ، وأخرى بالعقل ، وثالثة بالواقع الملموس ، كذلك نجد ابن خلدون «ت٨٠٨ هـ» يخطئهم فيما قالوا ويبين أنهم أخطأوا في تفسيرهم للفناء ، «وهم في هذا يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه ، وإنما أوجبها «أى الوحدة» عندهم الوهم والخيال ، مع أن المحققين من المتصوفه المتأخرين يقولون : إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ، ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ،

(١٤٤) مدخل /٢٠٥ الحياة الروحية /٤١ . د /محمد مصطفى حلمى .

(١٤٥) الفتاوى /٢٢٢/١٠ . (١٤٦) السابق / ١٦٢ .

(١٤٧) الفتاوى /٢٤٢/١١ .

ويعبرون عن ذلك بمقام « الفرق » وهو مقام العارف المحقق ، ولابد للمريد عندهم من عقبة الجمع ، وهي عقبة صعبة . لأنه يخشى من وقوفه عندها فتخسر صنعته »(١٤٨) .

وكان ممن تعقبهم أيضا برهان الدين البقاعي «ت ٨٨٥ هـ» في كتابه الذى خصص أكثره لتكفير ابن عربى ، وقد حكى فيه أن شيخه علاء الدين البخارى « توفى ٨٣٤ هـ » قد كفر ابن عربى وأصحابه (١٤٩) .

وإذا كانت عقيدة وحدة الوجود مليئة بالتناقض والمخالفة فإن أخطر ماتولد عنها هو وحدة الأديان وأنها جميعها صحيحة ، وعلى أى وجه عبد الإنسان ربه فهو على حق ، دون تفرقة بين الصحيح والفاسد ، «وهذا في رأينا من الغلو الذى لامبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد ، فكيف يعلن جمعه هذه المتناقضات في عقيدة واحدة ؟!» (١٥٠) .

وبعد ...

فمن خلال هذه المخالفات الصريحة للعقيدة الإسلامية ، والأثر الأجنبى متعدد الروافد يتبين لنا أن هذه العقيدة كانت ثلمة في الفكر الصوفى العقدى ، وأنه لايمكن أن ينظر إلى التصوف الإسلامي من خلال هذا المنحى الفلسفى ، بل لابد أن نفرق بين حديث أصحاب التصوف السنى عن التوحيد وحديث هؤلاء المتفلسفة ، وقد يتضح هذا إذا تذكرنا أن ابن عربى لم يعجبه قول الجنيد البغدادى في التوحيد حين قال : التوحيد إفراد الحدوث عن القدم ، فبين أن التوحيد أن تميز بين القديم والمحدث ، بين الخالق والمخلوق ، وصاحب الفصوص أنكر هذا ، وقال في مخاطبته للجنيد : ياجنيد هل يميز بين المحدث والقديم إلا من يكون غيرهما ؟ فخطأ الجنيد فى قوله : إفراد الحدوث عن القدم ، لأن قوله هو أن وجود المحدث هو عين وجود القديم »(١٥١) .

ونضيف أن وحدة الوجود لم تقبلها كل عقول المريدين ، فحين سمع أحدهم من شيخه أن الكل عندنا حلال « الزوجة والأخت » ولكنْ هؤلاء المحجوبون قالوا حرام ، فقلنا حرام

(١٤٨) المقدمة / ٣٣٩ .

(١٤٩) برهان الدين البقاعى / تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى /٧٢ تحقيق عبد الرحمن الوكيل دار التقوى / ١٩٨٩م مصر .

(١٥٠) مدخل إلى التصوف الإسلامي /٢٠٤ .

(١٥١) ابن تيمية / السابق / ١١ /٢٤١ .

عليكم ، وسمع أن من قال لك إن في الكون سوى الله فقد كذب ، قال المريد : فمن هو الذى يكذب ؟ وقالوا لآخر : هذه مظاهر فقال لهم : المظاهر غير الظاهر أم هى ؟ فإن كانت غيرها فقد قلتم بالنسبة ، وإن كانت إياها فلا فرق » (١٥٢) .

وإذا كان هذا هو الموقف من عقيدة وحدة الوجود فالذى يهمنا أن ماترتب عليها من عقائد كان مخالفا كذلك لعقيدة أصحاب التصوف السنى وما ارتبط بها من موضوعات .

*** ***

(١٥٢) ابن تيمية / السابق / ١١/ ٢٤١ .